



آلام

العقل الغربي

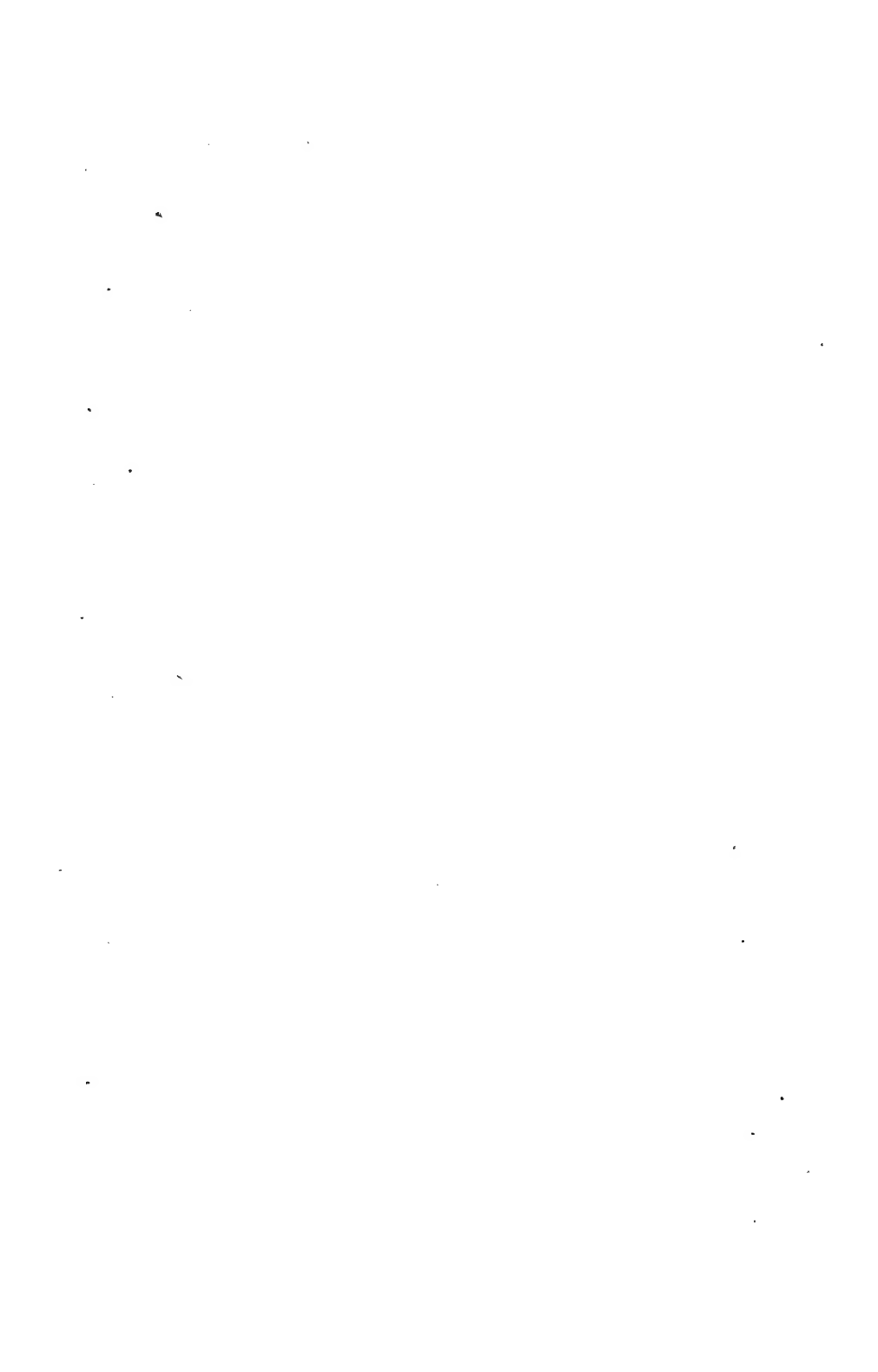
فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم

نقله إلى العربية

فاضل جتكر

ريتشارد تارناس

آلام العقل الغربي



آلام العقل الغربي

فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم

تأليف

ريتشارد تارناس

نقله إلى العربية

فاضل جتكر

الطبعة العربية الأولى

1431 هـ 2010 م

ردمك: 5 - 897 - 54 - 9960 - 978



صدرت هذه الطبعة باتفاقية نشر خاصة بين الناشر

كلمة:

إن هيئة أبوظبي للثقافة والتراث **كلمة** غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما تعبر آراء الكتاب عن مؤلفها.

ص.ب: 2380 أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة.

هاتف: +971 2 6314468 فاكس: +971 2 6314462

www.Kalima.ae



المملكة العربية السعودية - شارع العليا العام - جنوب برج المملكة - عمارة المؤسس للمكاتب

هاتف: 2937574 - 2937581 فاكس: 2937588 ص.ب: 67622 الرمز: 11517

يتضمن هذا الكتاب ترجمة عن النص الإنجليزي لكتاب:

The Passion of the Western Mind

Richard Tarnas

Copyright © 1991 by Richard Tarnas

Arabic Copyright 2009 - 1430



امتياز التوزيع شركة مكتبة

المملكة العربية السعودية - العليا - تقاطع طريق الملك فهد مع شارع العروبة

هاتف: 4160018 - 4654424 فاكس: 4650129 ص.ب: 62807 الرمز: 11595

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر.

إطراء من جملة ما قيل إطراء لهذا الكتاب

«أفضل تاريخ قرأته حتى الآن عن الفكر الغربي... شغل معلمين»

روبرت ايه ماكديرموت

رئيس قسم الفلسفة

كلية باروخ، جامعة مدينة نيويورك

«إنجاز بحثي خارق. لا يكتفي بوضع الفكر الغربي في سياقه، بل يستحضر رؤى ثقافية جديدة تخص تطور نمط تفكيرنا ومستقبل المشروع الإنساني من ألفه إلى يائه».

جون إي ماك

أستاذ الطب النفسي، معهد طب هارفارد

مؤلف أمير فوضانا وسيمياء البقاء

الفائز بجائزة بولتزر

«إنها المعالجة الأكثر إبداعاً وشمولاً لتاريخ الفكر الغربي، حسب علمي... إنه كتاب عظيم حقاً، ماثرة».

ستانسلاف غروف

أستاذ علم النفس

معهد كاليفورنيا للدراسات المتكاملة

مؤلف ميادين اللاوعي الإنساني

وما بعد الدماغ

«غرقت في بحر نشوة المتعة والحفز الفكريين اللذين وفرهما لي الكتاب من أوله إلى آخره. وما إن وصلت إلى النهاية، حتى وجدتني راغباً في إعادة الكرة من جديد... لقد أضفتُ هذا السفر إلى مجموعة صغيرة من الكتب -نحو عشرة مجلدات، منها

قاموسي، الكتاب المقدس إلخ- التي تحتل مكاناً دائماً لها على طاولتي... إنه كتاب كامل، دون أي هفوة. ما من إطراء سيكون مسرفاً».

كنث رنغ

أستاذ علم النفس، جامعة كنتيكت

مؤلف مشروع أوميغا

«ضربة معلم في عالم الفكر تقدم صورة شاملة بالغة الروعة لمسيرة تطور النظرة الغربية إلى العالم بصيغة قابلة للفهم. وحدها خلاصة عقل ما بعد الحداثة تساوي ثمن الكتاب».

ستانلي كرينر

أستاذ علم النفس

معهد سيبروك

«عمل تطلب قدراً كبيراً من المغامرة والجرأة الفكرية».

غاري ليخمان

بودي تري ريفيو

«يبقى كتاب آلام الفكر الغربي تاريخاً ناجحاً ومتقناً لجذور البحث الغربي وثماره على صعيد تحقيق الفهم بدءاً بإغريق ما قبل سقراط إلى يومنا هذا. وهو إلى ذلك تركيب قوي متعدد الطبقات نجح تحديداً في المزاوجة بين جملة الأبعاد الفلسفية، الروحية، والعلمية لذلك البحث، كما في التنبؤ عن تحولاته الوشيكة... إنه عمل فني عظيم، وتنوير أصيل».

هاريسون شبرد

ذا هيلينيك جورنال

«نجح [تارناس] في جمع آلاف الحقائق وإدابتها في بوتقة فكرية مذهلة بروعتها، مقدماً إياها في نص نشري بلغ مرتبة الكمال».

جورج فويرشتاين، سبكتروم ريفيو

«إحاطة فكرية شاملة لانبثاق الفكر الإنساني وتطوره منذ أقدم الأزمان، وحتى اليوم... بهذا المجلد قطع ريتشارد تارناس شوطاً بعيداً على طريق فرض نفسه موسوعياً حديثاً».

ذا نيو إنجلند ريفيو أوف بوكس

«ناجح نجاحاً باهراً.... قراءة شديدة الإثارة، حارقة للصفحات».

روبرت كرافت

ذا كوست

«متقن التنظيم على نحو استثنائي... كتابة بالغة الجودة... وفوق كل شيء زاخر برؤى تنطلق مثل أسهم نارية صغيرة مزيفة للأبصار من بين كلمات النص... وطابعه التعددي المعرفي المميز يلقي بظلال الشك على مبدأ تقسيم المعرفة إلى اختصاصات، ولعل هذا هو الإنجاز الأكبر للقصة ومدى أهميتها: يتركز الاهتمام، لا على الأشجار بل على الغابة كلها... [يشتمل الكتاب] على أكثر روايات قصة تاريخ المسيحية المبكرة التي قرأتها إيجازاً وإقتناعاً».

ديفيد إل. ملر

أستاذ الأديان، جامعة سيراكوز

مؤلف كتاب الشرك الجديد

«بتمتع ريتشارد تارناس بأسلوب بالغ اليسر والشفافية إلى حد الإدهاش، وكتاب آلام العقل الغربي يتحرك بسهولة في زحمة قضايا معقدة دون التضحية بمثقال ذرة من تعقيدها».

جفري هارت

ناشيونال ريفيو

«نحن أمام تفسير جديد يساعدنا على فهم التاريخ، والثقافة، والإنسانية بالذات... ياله من مستوى لا يعرف معنى المساومة من الوضوح، والاتساع، والبساطة».

كيفان بروزنك

ذا إنر دور

«على الحافة القاطعة للتفكير حقاً».

مركز هارفارد للدراسات السيكلوجية

في العصر النووي

«مغامرة فكرية: هذه النتيجة المتحدية تسلط أضواء ساطعة على أفكار مركزية بالنسبة إلى النظرة الحديثة».

ببليشرز ويكلي

«بعبقريّة صارخة يقدم ملحمة حشد من القضايا المتصارعة حول العقل والمادة، حول الإيمان والرشد، حول الكوزمولوجيا والعلم، حول الحرية والحتمية... إنه دليل أساسي يرشد إلى الحكمة الدائمة لفلاسفة الماضي».

جوزيف إف. كبلر

ذا سياتل تايمز / بوست إنتلجنسر

«من معايير نجاحه إنه يتم الآن سماع أصداء تلك الأجزاء المألوفة من القصة مشحونة بقدر جديد ومعقد من المعنى على أصعدة الطابع، والتعقيد، والتناقض».

يوجين فونتينل

كروس كرنس

«يقوم ريتشارد تارناس بمخاطبة حالتنا، بوصفنا بشراً موجودين على قيد الحياة في نهاية القرن العشرين... لقد نجح تارناس في حشد كميات مرعبة وهائلة من المعطيات، ولكنه يعطينا في الوقت نفسه من التشويش الذي من شأن هذه المعرفة أن تحدثه في عقولنا. كيف يتمكن من تحقيق ذلك؟ لا يفاتحنا في المقام الأول عن الأمور التي تمكّن عقله من التقاطها، بل عن الأشياء التي تمكّنت من الإمساك بعقله هو. وهكذا فإن روايته لا تلبث أن تنجح في اقتناص عقل القارئ أيضاً».

ديفيد يتايندل - راست

أحد مؤلفي الانتماء إلى الكون

«يا له من كتاب عظيم!... كتاب مفعم حماسة عن التاريخ، وعن نشوة الفكر، وعن علاقة الفكر بلغز الحياة. وعبقريّة الكتاب تكمن في حرفيته العالية، وشجاعته الواضحة التي يجب ألا تغفل عنها».

والتر آر. كرستي

كريز اليس

«من الصعب المبالغة في إطراء ما أنجزه تارناس... لقد أنتج لـ «حشود المرتبكين» التائهين دليلاً» مطلوباً بالبحاح شديد، وخارطة شاملة، ولكنها سهلة التناول لعالم تاريخ الغرب الفكري الباعث على الحيرة».

سيان إم. كيلي

ذا سان فرانسيسكو يونغ إنستيتيوت لايبيراري جورنال

«رواية تاريخية مقنعة لقصة نظرة الغرب المتطورة إلى العالم - عقل الغرب وروحه - كما تتجلى في التفاعل المحوري بين الفلسفة، والدين، والعلم... [مكتوبة] بالانطلاق من رؤية وبصيرة سيكولوجي ورهافة فن روائي محترف».

كايث ثومبسون

أوتني ريدر

«يبقى تارناس أحد أولئك النادرين القيمين الذين يرقون إلى مستوى رؤية عميقة وباقية قائمة على أساس متين من الدراسة، والتوازن، والجهد المتواصل المطلوب لإبداع شيء يرقى إلى مستوى تغيير العالم».

رين بتلر

كومون غراوند

«ليس أقل من أي مشروع إنساني آخر قرباً من مستوى الكمال».

دين جوهان

مؤلف جسد أيوب



إلى هيثر*

* هيثر مالكولم تارناس هي زوج المؤلف، وقد أتى على ذكرها في باب كلمة الشكر، ممتدحاً بصيرتها التحريرية النافذة، وأسئلتها المتعمقة، وأحكامها الحساسة جداً.



المحتويات

5.....	إطراء
17.....	تمهيد
23.....	مقدمة
25.....	الجزء الأول: نظرة الإغريق إلى العالم
	المثل أو الأشكال الأنموذجية الأصلية
	الآفكار والآلهة
	تطور العقل الإغريقي من هوميروس إلى أفلاطون
	الرؤية الأسطورية
	ميلاد الفلسفة
	التنوير الإغريقي
	سقراط
	البطل الأفلاطوني
	سعي الفيلسوف إلى امتلاك العقل الكوني الشامل
	مشكلة الكواكب
	أرسطوطاليس والتوازن الإغريقي
	الميراث الثنائي
107.....	الجزء الثاني: تحول الحقبة الكلاسيكية
	الخيوط المتقاطعة للنسيج الهلينستي
	انحطاط العقل الإغريقي والحفاظ عليه
	الفلك
	التنجيم
	الأفلاطونية الجديدة
	روما
	انبثاق الديانة المسيحية

الجزء الثالث: النظرة المسيحية إلى العالم 129

التوحيد اليهودي وتآليه التاريخ
العناصر الكلاسيكية والموروث الأفلاطوني
هداية العقل الوثني (إدخال الدين في عقول الوثنيين)
التناقضات في قلب الرؤية المسيحية
المسيحية المبتهجة (السعيدة)
المسيحية الثنائية
المزيد من التناقضات والتراث الأوغسطيني
المادة والروح
أوغسطين
الناموس والنعمة
أثينا والقدس
الروح القدس وتقلباتها
روما والعقيدة الكاثوليكية
مريم العذراء والكنيسة الأم
خلاصة

الجزء الرابع: تحول حقبة القرون الوسطى 207

اليقظة السكولاستيكية (المدرسية)
ضالة توما الإكويني المنشودة
مزيد من التطورات في أوج القرون الوسطى
موجة الفكر العلماني الصاعدة
الفلك ودانتي
علمنة الكنيسة وصعود التصوف الشعبي
السكولاستيكية (المدرسية) النقدية ومُخلاق أوكم
ميلاد النزعة الإنسانية من جديد
بترارك
عودة أفلاطون
على العتبة

الجزء الخامس: النظرة الحديثة إلى العالم 267

النهضة

الإصلاح الديني

الثورة العلمية

كوبرنيك

رد الفعل الديني

كبلر

غاليليو

صياغة علم الأكوان النيوتني

الثورة الفلسفية

بيكون

ديكارت

أسس النظرة الحديثة إلى العالم

القدمات والمحدثون

انتصار النزعة العلمانية

العلم والدين: التوافق المبكر

المساومة والصراع

الفلسفة، السياسة، علم النفس

الشخصية الحديثة

استمراريات خفية

الجزء السادس: تحول الحقبة الحديثة 387

صورة الإنسان المتغيرة من كوبرنيك إلى فرويد

النقد الذاتي للعقل الحديث

من لوك إلى هيوم

كانط

غروب شمس ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)

أزمة العلم الحديث	
الرومنتيكية ومصيرها	
الثقافتان	
النظرة العالمية المنشطرة	
محاولات تركيبية: من غوته وهيجل إلى يونغ	
الوجودية والعدمية	
عقل ما بعد الحداثة	
على عتبة الألفية الجديدة	
الجزء السابع: خاتمة	493
مأزق ما بعد كوبرنيك المزدوج	
المعرفة واللاوعي	
تطور النظرات العالمية	
عود على بدء	
كروتولوجيا	
الهوامش	555
الببليوغرافيا	
كلمة شكر وعرفان	633



تمهيد

يقدم هذا الكتاب سيرة موجزة لتاريخ نظرة الغرب إلى العالم، من صيغتها الإغريقية القديمة إلى صيغتها فيما بعد الحداثة. وقد بقي هدي متركزاً على توفير رواية متماسكة لقصة تطور العقل الغربي وإدراكه المتغير للواقع، في حدود مجلد واحد. ثمة تقدم حديث على جبهات عديدة - في الفلسفة، وعلم نفس الأعماق (التحليل النفسي)، والدراسات الدينية، وتاريخ العلوم - ومن ثم قام الكتاب بتبسيط أضواء جديدة على هذا التقدم الملحوظ. والمادة التاريخية المقدمة هنا شديدة التأثير وعظيمة الغنى بأشكال هذا التقدم، وفي نهاية السرد استندت إلى هذه المادة؛ لطرح وجهة نظر جديدة لفهم التاريخ الفكري والروحي لثقافتنا.

هذه الأيام نسمع الكثير عن انهيار التراث الغربي، من حيث انحطاط التعليم الليبرالي، ومن ثم فالغياب الخطر لأي أساس ثقافي مؤهل لمصارعة المشكلات الحديثة. صحيح أن مثل هذه الهواجس تعكس خوفاً وحنيناً إلى الماضي في مواجهة عالم دائب على التغير جذرياً من ناحية، ولكنها، تعكس أيضاً، من ناحية أخرى، حاجة حقيقية، وذلك العدد المتزايد من الرجال والنساء الذين يعترفون بمثل هذه الحاجة هم الذين يخاطبهم هذا الكتاب. كيف وصل العالم الحديث إلى وضعه الحالي؟ كيف نجح العقل الحديث في الوصول إلى جملة تلك الأفكار الأساسية والمبادئ العملية التي تمارس كل هذا التأثير العميق في عالم اليوم؟ هذان هما السؤالان الملحان اللذان يواجهان عصرنا، ومن أجل مقاربتهم لا بد لنا من إعادة طمس جذورنا، لا من منطلق الاحترام اللانقدي لآراء العصور الغابرة وقيمها، بل من أجل اكتشاف الجذور التاريخية لحقبتنا واستيعابها، بالأحرى. فنحن لا نستطيع - في اعتقادي - أن نحلم باكتساب الفهم الذاتي الضروري للتعامل مع مآزقنا الراهنة ما لم نبادر إلى استحضار المنايع الأعمق لعالمنا ونظرتنا العالمية الحاليين. وهكذا يكون التاريخ الغربي الثقافي والفكري قادراً على أن يشكل نوعاً من المرحلة التعليمية الإعدادية فيما يخص جملة التحديات التي تواجهنا جميعاً. لقد علقتُ أملاً على أن أكون قادراً - من

خلال هذا الكتاب - على جعل جزءٍ أساسي من ذلك التاريخ أقرب منالاً بالنسبة إلى القارئ العادي.

غير أنني كنت أيضاً حريصاً ببساطة على سرد قصة آمنتُ بجدوى سردها. فتاريخ الثقافة الغربية طالما بدا منطوياً على جملة آليات، وأفاق، وجماليات دراما ملحمية عظيمة: ثمة اليونان القديمة والكلاسيكية، وثمة الحقبة الهلنستية، وروما الأمبراطورية، وثمة الديانة اليهودية وانبثاق المسيحية، وثمة الكنيسة الكاثوليكية والعصور الوسطى، وثمة عصر النهضة، والإصلاح الديني، والثورة العلمية، والتنوير والرومنتيكية، قَدَمًا حتى الوصول إلى زماننا الملزم الخاص. ظلت محاولة العقل الغربي المستدامة، والكاسحة والمهيبة، الرامية إلى إدراك طبيعة الواقع، متميزة بحشد من الصراعات الدرامية المثيرة والحلول المذهلة، من تاليس وفيثاغورث إلى أفلاطون وأرسطو، من كلمنت وبويثيوس إلى الإكويني وأوكم، من الخروج وبطليموس إلى كوبرنيك ونيوتن، من بيكون وديكارت إلى كانط وهيغل، ومن جميع هؤلاء إلى دارون، وآينشتاين، وفرويد، وَمَنْ بعدهم. معركة الأفكار الطويلة تلك المعروفة باسم «المدرسة الغربية» ظلت دائبة على استثارة المغامرة التي نحمل محصلتها وعاقبتها في دواخلنا جميعاً. ثمة بطولة ملحمية أشعت من النضالات الشخصية لكل من سقراط، وبولس وأوغسطين، ولوثر وغاليليو، ومن ذلك النضال الثقافي الأوسع الذي خاضه هؤلاء وآخرون كثيرون من الأبطال الأقل بروزاً، كانت هي التي دفعت الغرب في مساره غير العادي. إننا بصدد تراجيديا بلغت الأوج، وهناك شيء ما وراء أكمة التراجيديا.

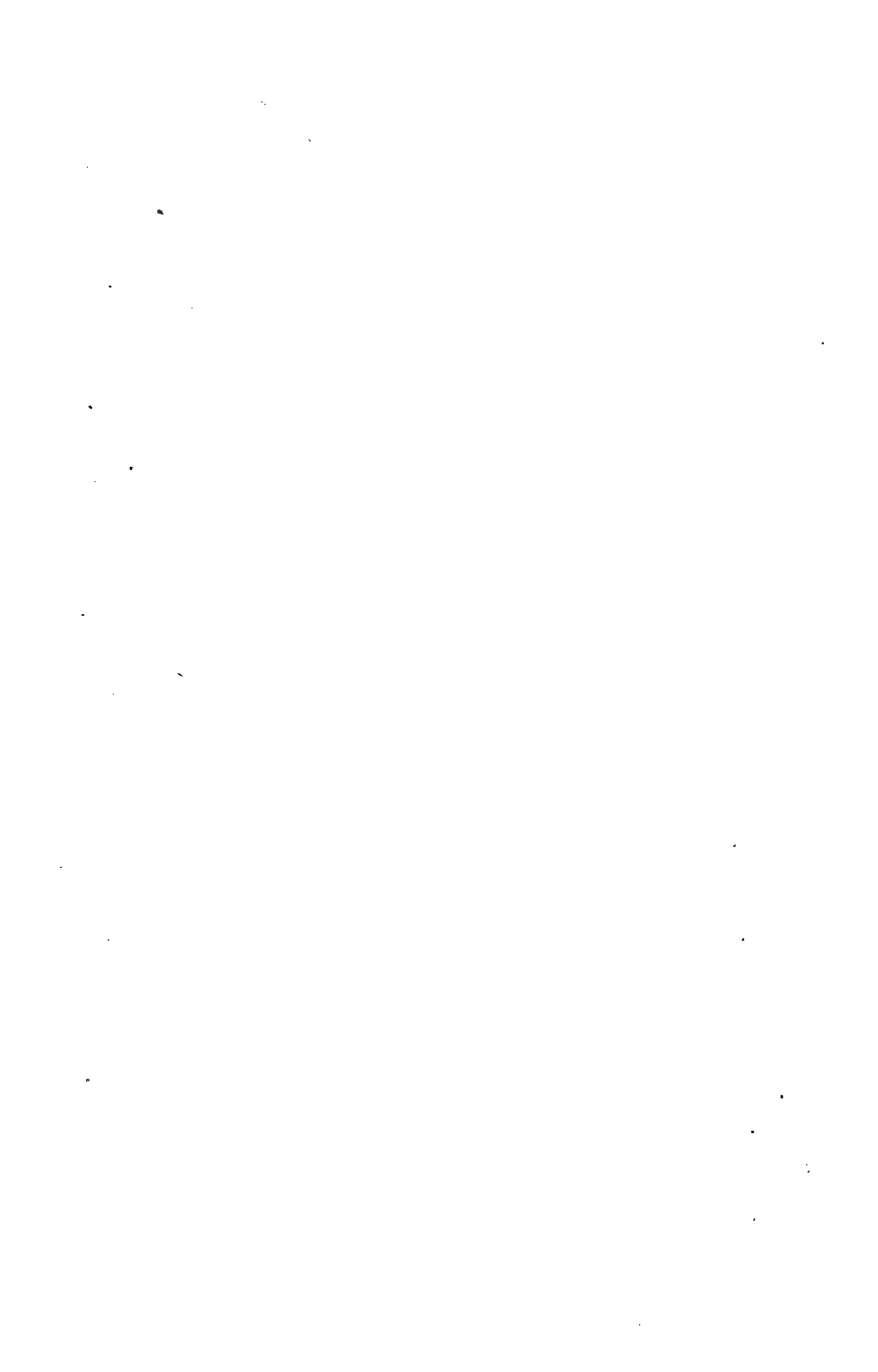
تقوم الرواية الآتية بتعقب مسيرة تطور وجهات النظر العالمية الكبرى لتيار الثقافة الغربية الرئيس، مركزة على المجال الحاسم للتفاعل بين الفلسفة، والدين، والعلم. قد يصح ما قالته فيرجينيا وولف عن الأعمال الأدبية العظيمة على وجهات النظر العالمية الكبرى أيضاً: «لا يكمن نجاح عيون الأدب، على ما يبدو، في خلوها من الأخطاء - فنحن نتحمل أفدح الأخطاء فيها جميعاً بالفعل - بل في قدرتها الهائلة على إقناع عقل بات متمكناً تماماً من منظوره». وهدفي في هذه الصفحات يتمثل في

إنطاق كل منظور تمكن منه العقل الغربي في مسار تطوره، وبالتعامل مع كل منها من منطلقاته الخاصة. لم أفترض أي أولوية خاصة لأي تصور محدد للواقع، بما في ذلك تصورنا الحالي (الذي هو تعددي وفي حالة تغير عميق). بل عزمت، بدلاً من ذلك، على مقارنة كل نظرة عالمية بالروح التي يمكنني اعتمادها في مقارنة أي عمل فني استثنائي نفسها، محاولاً أن أفهم وأتذوق، وأن أختبر نتائجه الإنسانية، وأن أمكن معناه من الكشف.

يبدو العقل الغربي اليوم متعرضاً لنوع من التحول الدوري، تحول ربما بضخامة تضاهي أي تحول آخر في تاريخ حضارتنا. أعتقد أن ليس باستطاعتنا المشاركة بذلك في ذلك التحول، إلا بمدى ما نكون مطلعين تاريخياً. لا بد لكل عصر من أن يتذكر تاريخه من جديد. لا بد لكل جيل من أن يعاين ويقلب مرة أخرى، من موقعه المميز الخاص، جملة الأفكار التي شكلت فهمه للعالم. ومهمتنا نحن ليست إلا أن نقوم بهذا من منظور أواخر القرن العشرين المشحون بقدر غني من التعقيد والتركيب. أمل أن يسهم هذا الكتاب في ذلك المسعى.

R. Tarnas آر. تي.





العالم عميق:

أعمق من أن يستطيع النهار إدراكه

فريدريك نيتشه

هكذا تكلم زرادشت





مقدمة

إن كتاباً يقوم باستكشاف تطور العقل الغربي يفرض شروطاً خاصة على كل من القارئ والكاتب؛ لأنه يطلب منا أن ندخل في أطر مرجعية تكون أحياناً مختلفة جذرياً عن أطر مرجعاتنا الخاصة. ومثل هذا الكتاب يستدعي نمطاً معيناً من المرونة الفكرية - خيلاً ميتافيزيقياً متعاطفاً، قدرة على رؤية العالم بعيون رجال ونساء من أزمان أخرى. ومثل هذه الحالة الذهنية الأصلية المرنة يمكن السعي إليها، بالطبع، غير أن بلوغها متعذر دائماً. ومع ذلك فإن من شأن التطلع إلى الإمساك بذلك المثل الأعلى أن يكون الشرط المسبق الوحيد الأهم بالنسبة إلى مشروع كهذا. فما لم نكن قادرين على إدراك وإنطاق عقائد وفرضيات قوية معينة لم نعد نراها نافذة أو جديرة بالدفاع، من منطلقاتها هي ودون تواطؤ - مثل القناعة التي كانت سائدة كونياً بأن كوكب الأرض هو مركز الكون الثابت، أو حتى النزوع الأكثر دواماً لدى مفكرين غربيين إلى تصور النوع البشري وتجسيده من منطلقات ذكورية طاغية - سنخفق في فهم الأسس الفكرية والثقافية لفكرنا نحن. لعل التحدي الدائم الذي نواجهه هو الاستمرار في الالتزام المخلص بالمادة التاريخية، مع تمكين منظورنا الحالي من إغناء، ولكن دون تشويه، جملة الأفكار ووجهات النظر العالمية المختلفة التي نعكف على معاينتها. مع عدم جواز الاستخفاف بذلك التحدي، فإننا اليوم - في اعتقادي - في وضع أفضل على صعيد الاضطلاع بهذه المهمة، متحلين بالقدر الضروري من المرونة الفكرية والخيالية، مقارنة، ربما بأي وقت آخر في الماضي، لأسباب لن تلبث أن تتجلى في فصول الكتاب اللاحقة.

جرى تنظيم الرواية الآتية تاريخياً، من منطلق التسلسل الزمني، وفقاً لوجهات النظر العالمية الثلاث المعطوفة على الأحقاب الثلاث الرئيسة التي جرى تمييزها تقليدياً في تاريخ الغرب الثقافي - الكلاسيكية، والقرون الوسطى، والحديثة. ومن نافلة القول: إن أي تقسيم للتاريخ إلى «أحقاب» و«وجهات نظر عالمية» لا يستطيع، وحده، أن ينصف التعقيد والتنوع الفعليين للفكر الغربي خلال هذه القرون. غير أن

على المرء، كي يناقش مثل هذا الكم الهائل من المواد على نحوٍ مثمر، أن يبادر أولاً إلى اعتماد بعض المبادئ التنظيمية المؤقتة. من قلب هذه العموميات الطاغية يمكننا، إذاً، أن نتناول، على نحوٍ أفضل جملة المضاعفات والملابسات الغامضة، وسلسلة النزاعات الداخلية والتغييرات غير المتوقعة التي لم تكف يوماً عن طبع تاريخ العقل الغربي بطابعها.

نبدأ مع الإغريق. فذلك العالم الهليني هو الذي أقدم، منذ نحو خمسة وعشرين قرناً، على استحداث ذلك الازدهار الثقافي الخارق الذي دشّن فجر الحضارة الغربية. في ظلّ الوضوح والإبداع البدائيين الظاهريين، نجح قدماء الإغريق في تجهيز العقل الغربي، بما أثبت أنه معين أبدي للحصافة، وللإلهام، وللتجديد. فالعلوم الحديثة، ولاهوتيات القرون الوسطى، والنزعة الإنسانية الكلاسيكية، مثقلة جميعاً بديونهم وأفضالهم. لم يكن الفكر الإغريقي بالنسبة إلى كوبرنيك وكبلر، إلى أوغسطين والإكويني، أقل أهمية مما هو بالنسبة إلى كل من شيشرون وبيترارك. ونمط تفكيرنا نحن ما زال إغريقياً، حتى النخاع من حيث المنطق الذي يقوم عليه، إلى درجة أن علينا، قبل أن نتمكن من البدء بالتقاطط طابع فكرنا بالذات، وبإدّئ ذي بدء، أن ننظر إلى طابع فكر الإغريقين. فهؤلاء يبقون أساسيين بالنسبة إلينا: إنهم عشاق التعلم، والتجديد، والنقد وكثيفو الانخراط في أسرار الحياة ودهاليز الموت دائمو البحث عن النظام والمعنى، مع بقائهم في الوقت نفسه مسكونين بالشك إزاء المسلمات التقليدية. هؤلاء هم الإغريقون الذين كانوا مطلقي قيم فكرية ذات أهمية اليوم تضاهي أهميتها في القرن الخامس قبل الميلاد. فلنتذكر، إذاً، أبطال التراث الفكري الأوائل هؤلاء.



الجزء الأول

نظرة الإغريق إلى العالم

لمقاربة ما كان مميزاً في رؤية معقدة ومتقلبة مثل رؤية اليونانيين، دعونا نبدأ بمعاينة إحدى أكثر مميزاتها إدهاشاً - ألا وهو نزوع مستديم، شديد التنوع، إلى تفسير العالم من منطلق مبادئ أنموذجية أصلية. وهذا النزوع بقي متجلياً عبر الثقافة الإغريقية من الملاحم الهومييرية وصاعداً - وإن لم يظهر بصيغة متقنة فلسفياً أولاً، إلا في بوتقة أثينا الفكرية في المدة الممتدة من النصف الثاني للقرن الخامس قبل الميلاد ومنتصف القرن الرابع قبل الميلاد. بالارتباط مع شخصية سقراط، توافرت له هناك صياغته التأسيسية والتحديدية من بعض النواحي في محاورات أفلاطون. كان في أساسه نظرة إلى الكون، بوصفه تعبيراً منظماً لسلسلة معينة من الجواهر أو المبادئ الأولى المتعالية الأزلية، المتصورة بوصفها أشكالاً، وأفكاراً، وعموميات كونية، ومطلقات غير قابلة للتغير، وموروثات قديمة مقدسة، ونماذج أصلية. ومع أن هذه النظرة ارتدت عدداً من الأثواب المتمايضة، وبرغم وجود تيارات معاكسة ذات شأن لهذه الرؤية، فإن ما من شأنه أن يظهر هو أنه ليس سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وفيثاغورث قبلهم وأفلوطين بعدهم، فحسب، بل كلٌ من هوميروس وهزيود، آيسخيلوس وسوفوكليس، في الحقيقة، دأبوا، جميعاً، على التعبير عن شيء أشبه برؤية مشتركة، عاكسة نزوعاً إغريقياً أنموذجياً إلى رؤية شموليات موضحة في زحمة فوضى الحياة.

صادرين عن هذه المنطلقات العريضة، ومتذكرين مدى عدم دقة مثل هذه العموميات، يمكننا أن نقول: إن الكون الإغريقي كان منظماً بفعل حشد من الجواهر الخالدة الكامنة في صلب الواقع الملموس، مضفية عليه شكلاً ومعنى. وقد اشتملت هذه المبادئ الأنموذجية الأصلية على الأشكال الرياضية للهندسة والحساب، وعلى النقائض الكونية مثل النور والظلام، والذكر والأنثى، والحب والكراهة، والوحدة والتعدد، وعلى أشكال الإنسان (آنتروبوس) وسائر المخلوقات الحية الأخرى، وعلى

أفكار الخير، والجمال، والجدل، وغيرها من القيم الأخلاقية، المعنوية والجمالية المطلقة. وفي العقل الإغريقي ما قبل الفيلسفي، كانت جملة هذه المبادئ الأنموذجية الأصلية ترتدي ثوب التشخيصات الأسطورية مثل: إيروس، وكاوس، والسماء والأرض (أورانوس وغايا)، جنباً إلى جنب مع شخصيات أكثر اكتمالاً على صعيد الشخصية مثل: زيوس، وبروميثيوس، وأفروديت. ومن هذا المنظور، فإن كل جانب من جوانب الوجود كان يجري تنميته واختراقه بمثل هذه الأساسيات. وعلى الرغم من التدفق المستمر للظواهر في كل من العالم الخارجي والتجربة الداخلية، فقد كان ثمة، مع ذلك، بُنى وجواهر ثابتة معينة قابلة للتمييز، بُنى وجواهر شديدة التحديد والثبات إلى درجة الاعتقاد بامتلاكها واقعاً مستقلاً يخصها. إن هذين الثبات والاستقلال الواضحين هما الأساسان اللذان أقام عليهما أفلاطون ميثافيزيقيته (علم ما وراء الطبيعة عنده) من جهة ونظرية المعرفة لديه من جهة ثانية.

ولأن منظور الأنموذج الأصلي الملخص هنا يوفر محطة انطلاق مفيدة لولوج باب نظرة الإغريق العالمية، ولأن أفلاطون كان المنظر والمسوّغ الأبرز لذلك المنظور، الذي كان فكره سيفقدو الأساس الوحيد الأهم بالنسبة إلى تطور العقل الغربي، فإننا سنبدأ بمناقشة عقيدة المثل الأفلاطونية (مثالية أفلاطون). أما في الفصول اللاحقة، فسوف نتابع التطور التاريخي للرؤيا الإغريقية ككل، وصولاً إلى تناول الديالكتيك (الجدل) المركّب والمعقد الذي كان يقود فكر أفلاطون، إضافة إلى العواقب المترتبة عليه التي لم تكن أقل تركيباً وتعقيداً.

غير أن علينا، كي نقارب أفلاطون، أن نتذكر أسلوبه اللامنهجي، التجريبي في الكثير من الأحيان، بل وحتى الساخر في عرض فلسفته. لا بد لنا من أن نتذكر أيضاً الضبايات الحتمية والمتعمدة غالباً دون شك المتأصلة في نمطه الأدبي المفضل، نمط الحوار الدرامي (المسرحي). أخيراً، علينا أن نحرص على استحضار مدى تنوع فكره ونموه خلال مدة زمنية امتدت نحو خمسين سنة. بهذه المواصفات، إذًا، قد نتمكن من بذل محاولة تجريبية لطرح مجموعة معينة من الأفكار والمبادئ البارزة المستوحاة من كتاباته. أما دليلنا الضمني في هذا المسعى التفسيري، فسيكون التراث أو التقليد

الأفلاطوني نفسه، ذلك التراث الذي دأب على صيانة وتطوير منظور فلسفي محدد عده ناشئاً مع أفلاطون.

بعد تأسيس ذلك الموقع المحوري داخل العقل الإغريقي، نستطيع التحرك إلى الخلف وإلى الأمام، رجوعاً إلى جملة التقاليد الأسطورية، وما قبل السقراطية المبكرة، ومن ثم قُدماً إلى أرسطوطاليس.

المثل الأنموذجية الأصلية

يدور ما قد فهم عموماً بوصفه المذهب الأفلاطوني حول عقيدته الأساسية، حول الوجود المؤكد للأفكار أو المثل الأنموذجية الأصلية. وذلك التأكيد يتطلب تحولاً جزئياً، ولو عميقاً، عما غدا يشكل مقاربتنا الاعتيادية للواقع. ولفهم هذا التحول علينا أولاً أن نسأل: «ما العلاقة المحددة بين المثل أو الأفكار الأفلاطونية والعالم التجريبي للواقع اليومي؟» حول هذا السؤال بالذات يقوم التصور كله. (كان أفلاطون يستخدم كلمتي فكر ومثال بمعنى واحد، كل منهما قابلة للحلول محل الأخرى. ثم انتقلت فكر إلى اللاتينية والإنجليزية، كما هي، فيما تمت ترجمة مثال إلى شكل «فورما» باللاتينية و«فورم» بالإنجليزية).

من الأساسي والحاسم بالنسبة إلى الفهم الأفلاطوني أن تكون هذه المثل أولية، في حين ليست الأشياء المثلثة للواقع المألوف إلا مشتقاتها المباشرة. فالمثل الأفلاطونية ليست تجريدات مفهومية يبتكرها عقل الإنسان عبر التعميم عن طائفة من البنود المفردة، بل تكون - بالأحرى - ذات صفة وجودية، وعلى درجة من الواقع، متفوقة على نظيرتها في العالم الملموس. والنماذج الأصلية الأفلاطونية تشكل العالم وتتجاوزه، أو تقف خلفه أيضاً. تتجلى داخل الزمن، غير أنها خالدة في الوقت نفسه. إنها تؤسس لجوهر الأشياء المحجوبة.

تقول تعاليم أفلاطون: إن ما يدرك بوصفه شيئاً محدداً في العالم يمكن فهمه على أفضل نحو، بوصفه تعبيراً ملموساً عن فكرة أكثر أساسية، أنموذجاً أصلياً يمنح ذلك الشيء بنيته وحالته الخاصتين. فأي شيء محدد لا يظهر كنهه إلا بفضل الفكرة التي

تشبي به. وهذا الشيء أو ذاك «جميل» إلى المدى المحدد الذي يكون فيه أنموذج الجمال الأصلي حاضراً فيه. وحين يقع أحداً في الحب، فإن الجمال (أو أفروديت) هو الذي يعترف به أو يستسلم أمامه، مع بقاء المحبوب أداة الجمال أو وعاءه. يبقى العامل الجوهرى في الحدث متمثلاً في الأنموذج الأصلي، وهذا المستوى هو الذي يحمل المعنى الأكثر عمقاً.

يمكن الاعتراض بالقول: إن هذه ليست هي الطريقة التي يعيش بها حدث من هذا النوع. فما يجذب المرء فعلاً ليس أنموذجاً أصلياً، بل شخص محدد، أو عمل فني ملموس، أو شيء جميل آخر. والجمال إن هو إلا إضافة إلى الخاص، لا جوهره. غير أن الأفلاطوني يجادل، قائلاً: إن هذا الاعتراض يستند إلى إدراك محدود للحدث. صحيح، كما يقول: إن أن الشخص العادي ليس واعياً على نحو مباشر لأي مستوى أنموذجي أصلي، على الرغم من واقعيته، إلا أن أفلاطون وصف كيف يمكن لفيلسوف سبق له أن لاحظ عدداً كبيراً من الأشياء الجميلة، وأطال تأمل المسألة أن يلمح الجمال المطلق فجأة، الجمال نفسه، نقياً، سامياً، أبدياً وغير معطوف على أي شخص أو شيء محددين. إذ ذاك يتعرف الفيلسوف على المثال أو الفكرة الكامنة في سائر الظواهر الجميلة. إنه يميّط اللثام عن الواقع الحقيقي القابع وراء المظهر. إذا كان شيء ما جميلاً، فإن السبب يعود إلى أنه «يشارك» في المثال المطلق للجمال.

ظل سقراط، أستاذ أفلاطون، دائباً على السعي إلى معرفة ما هو مشترك بين جميع الأفعال الفاضلة؛ بغية امتلاك القدرة على تقويم الكيفية التي يجب على المرء اعتمادها للتصرف في الحياة. ومما قاله: إن على المرء، إذا أراد اختيار أفعال خيرة، أن يعرف معنى «الخير»، بغض النظر عن أي ظروف أو ملاسبات محددة. فتقويم شيء ما على أنه «أفضل» من شيء آخر يقوم على افتراض وجود خير مطلق يمكن مقارنة الخيرين النسبيين به، وإلا فإن كلمة «خير» لن تكون إلا كلمة ليس لمعناها أي أساس راسخ في الواقع، فتبقى أخلاق البشر مفتقرة إلى قاعدة آمنة. وبالمثل، فإن أي فعل يوصف بـ «العدل» من شأنه أن يكون أمراً نسبياً لفضيلة غير مؤكدة، ما لم يتوافر أساس مطلق ما لتقويم الأفعال على أنها عادلة أو ظالمة. وحين كان أولئك المنخرطون

في الحوار مع سقراط يتبنون مفاهيم شعبية للعدل والظلم، أو للخير والشر، فإن الأخير كان يخضعها لقدراً عميق من التحليل، ويبين أنها متعسفة، عشوائية، ملأى بالتناقضات الداخلية ودون أي سند ذي شأن. ولأن سقراط وأفلاطون كانا يؤمنان بأن معرفة الفضيلة ضرورية بالنسبة إلى أي شخص يريد أن يعيش حياة فاضلة، فإن المفاهيم الموضوعية الشاملة للعدالة والخير بدت ضرورية بالنسبة إلى أي أخلاق أصيلة وصادقة. ففي غياب ثوابت لا تقبل التغير، متعالية على تقلبات التقاليد البشرية والمؤسسات السياسية، لا يمكن للبشر أن يمتلكوا أي أساس راسخ لتأكيد القيم الحقيقية، مما يبقوهم عرضة لمخاطر نسبية منافية للأخلاق.

منطلقاً من مناقشة سقراط للعبارات الأخلاقية وبحته عن التعريفات المطلقة، خلص أفلاطون إلى وضع نظرية شاملة للواقع. تماماً مثلما يكون الإنسان، بوصفه عنصراً أخلاقياً، بحاجة إلى فكريتي العدالة والخير؛ ليكون ناجحاً في إدارة حياته، فإن الإنسان، بوصفه عالماً، يكون بحاجة إلى أفكار مطلقة أخرى؛ ليفهم العالم، وكيلايات أخرى توفر إمكانية توحيد الفوضى، والتدفق، وجملة الأشياء المحسوسة المختلفة وجعلها قابلة للفهم. فمهمة الفيلسوف تحيط بكل من البعدين الأخلاقي والعلمي، والأفكار توفر أساساً لكليهما.

بدا واضحاً لأفلاطون أن تقاسم كثيرين لصفة مشتركة -مثل تقاسم جميع البشر للصفة «الإنسانية» أو جميع الأحجار البيضاء لصفة «البياض»- لا تكون مقصورة على حدث مادي محدد في المكان والزمان، إنها لا مادية متجاوزة حدود المكان والزمان، ومتعالية، وصولاً إلى تجلياتها الكثيرة. أي شيء محدد يمكن أن يكف عن الوجود، ولكن الصفة الشاملة التي ينطوي عليها ذلك الشيء تبقى. فما هو عام شامل كيان منفصل عما هو خاص، ولأنه فوق التغير ولا يزول أبداً، يبقى متفوقاً في واقعه.

مرة قال أحد نقاد أفلاطون: «أرى جيداً، دون أن أرى أي خيلية» (نسبة إلى الخيل). فرد عليه أفلاطون: «ذلك لأنك تملك عينين دونما ذكاء». فالفرس النموذجي الأصلي الذي يضفي المثال، أو الشكل على سائر الخيل، واقع أكثر رسوخاً، في نظر أفلاطون، من الجياد أو الأفراس المحددة، التي ليست إلا تجليات معينة للفرس الأنموذج، إلا

تجسيدات لذلك المثال. ومن هنا فإن النموذج الأصلي ظاهر، لا أمام الحواس المادية المحدودة، وإن كانت الأخيرة قادرة على أن توحى وترشد، بمقدار ما يتجلى أمام العين الأكثر نفاذاً للروح، أمام ملكة العقل المتتورة. فالنماذج الأصلية تتكشف أكثر للإدراك الداخلي منها لتظيره الخارجي.

وهكذا، فإن المنظور الأفلاطوني يطلب من الفيلسوف أن يعبر الخاص إلى العام، وينتقل إلى الجوهر فيما وراء المظهر. يقوم على افتراض ليس فقط أن مثل هذه الرؤية ممكنة، بل إنها إلزامية لتحصيل المعرفة الحقيقية الصحيحة. يبقى أفلاطون حريصاً على تحويل انتباه الفيلسوف عما هو خارجي وملموس، وإبعاده عن أخذ الأمور بقيمتها الظاهرة، وتسليط الضوء على ما هو «أعمق» و«داخلي» بما يمكن المرء من «التنبه» إلى مستوى أعمق من الواقع. إنه يؤكد أن الأشياء التي يدركها المرء بحواسه ليست بالفعل إلا حالات متبلورة لجواهر أكثر أساسية، حالات لا يمكن التقاطها إلا عن طريق عقل فاعل، نزاع إلى الحدس.

بقي أفلاطون عميق الارتياح إزاء المعرفة المكتسبة بالإدراكات الحسية؛ لأن مثل هذه المعرفة دائمة التغير، ونسبية، وتخص كل فرد. نسمة ما قد تكون ندية منعشة بالنسبة إلى شخص معين، غير أن من شأنها أن تكون باردة على نحو مزعج بالنسبة إلى آخر. عصير معين يكون لذيذاً بالنسبة إلى شخص في حالة صحية جيدة ولكنه مُرٌّ ولاذع الطعم بالنسبة إلى الشخص نفسه وهو مريض؛ لذا فإن المعرفة المستندة إلى الحواس ليست إلا حكماً ذاتياً، ورأياً دائماً التبدل والتقلب دون أي أساس مطلق. أما المعرفة الحقيقية فلا تكون ممكنة، بالمقابل، إلا من خلال نوع من الإدراك المباشر للمُثل المتعالية، التي هي أبدية بعيدة عن متناول الاضطراب واللاكمال المهزوزين للمستوى المادي. ليست المعرفة المستمدة من الحواس سوى رأي، وهي عرضة للدحض من قبل أي معيار لا نسبي. فقط المعرفة المستمدة مباشرة من الأفكار تكون معصومة، وغير قابلة للدحض، ويمكن وصفها، على نحو مبرر، بأنها معرفة حقيقية.

لا تعرف الحواس، مثلاً، معنى المساواة الحقيقية أو المطلقة، في أي من الأوقات؛ لأنه ليس هناك شيئان في هذا العالم يكونان متساويين تماماً مئة بالمئة من جميع النواحي، فهما يبقيان متساويين إلى هذا الحد أو ذاك، بقدر أكبر أو أقل. ومع ذلك فإن ذكاء الإنسان يستطيع، بسبب فكرة المساواة المتعالية، إدراك المساواة المطلقة (التي لم يسبق له أن عرفها من قبل) على نحو مستقل عن الحواس، ويستطيع، إذاً، استخدام عبارة «المساواة» والتعرف على سلسلة صفات قريبة من المساواة في العالم التجريبي. وبالمثل، ليس ثمة أي دوائر كاملة في الطبيعة، غير أن جميع أشباه الدوائر في الطبيعة تستمد «دائريتها» من الدائرة الأنموذجية الأصلية المثالية أو الكاملة، وهذا الواقع الأخير هو الذي يستند إليه ذكاء الإنسان من أجل التعرف على أي دوائر تجريبية. يصح الأمر أيضاً على الخير الكامل أو الجمال الكامل. فحين يتحدث المرء عن شيء ما «أجمل» أو «خير» [أكثر جودة] من شيء آخر، فإن مقارنته لا تستقيم إلا على خلفية معيار خفي للجمال أو الخير المطلقين، الجمال بالذات والخير نفسه. جميع الأشياء في العالم المحسوس ناقصة، نسبية، ودائمة التحول، أما معرفة الإنسان فتحتاج إلى المطلقات غير الموجودة، إلا على المستوى المتعالي للأفكار النقية وتلتمسها.

مضمّر في تصور أفلاطون للأفكار هذا التمييز بين الكينونة والضرورة. جميع الظواهر هي في عملية تحول لا نهائية من شيء إلى آخر، متغيرة نسبة إلى هذا الشخص أو ذاك، أو نسبة إلى الشخص نفسه في أوقات مختلفة. لا شيء في هذا العالم كائن؛ لأن كل شيء هو على الدوام في حالة صيرورة شيء آخر. غير أن شيئاً واحداً يتمتع فعلاً بكينونة حقيقية، متميزة عن الصيرورة المجردة، وهذا الشيء هو الفكرة، الواقع الراسخ الوحيد، ذلك الذي يبقى كامناً في تدفق الظواهر، ومحركاً، ومنظماً له. أي شيء محدد في العالم ليس بالفعل إلا مظهراً مقررّاً على نحو معقد. فالشيء المدرك هو مكان تلاقي العديد من الأشكال أو المثل التي تتجلى في أوقات مختلفة في اختلاطات متباينة وعلى درجات مختلفة من الكثافة أو الحدة؛ لذا فإن عالم أفلاطون ليس ديناميكياً إلا من حيث كون كل الواقع الظاهري في حالة دائمة من الصيرورة والزوال، في حركة محكومة بالمشاركة المتحولة للأفكار. أما الواقع النهائي،

عالم الأفكار، حيث تكمن الكينونة الحقيقية، لا الصيرورة المجردة، فيبقى بحد ذاته ثابتاً دون تغيير وأبدياً، وساكناً. في نظر أفلاطون، كانت علاقة الكينونة بالصيرورة متوازنية على نحو مباشر مع علاقة الحقيقة بالرأي، الأمر الذي يمكن إدراكه بالعقل المتصور على النقيض مما يمكن إدراكه عن طريق الحواس المادية.

ولأن المثل أو الأشكال تدوم، في حين أن تعبيراتها الملموسة تأتي وتذهب، تحضر وتغيب، فإن من الممكن القول: إن المثل خالدة، وشبيهة، إذاً، بالآلهة. فمع أن تجسداً معيناً للحظة قد يموت ويفنى، فإن المثال أو الشكل الذي تجسد مؤقتاً في ذلك الشيء الخاص يواصل تجليه في أشياء ملموسة أخرى. جمال أي شخص يزول، أما أفروdit فباق، فالجمال الأنموذجي الأصلي أبدي، ليس هشاً أمام الزمن العابر، ولا متأثراً بسرعة زوال تجلياته الخاصة. إن الأشجار المنفردة في العالم الطبيعي لا تلبث أن تسقط وتتفسخ، في حين أن الشجرة الأنموذجية الأصلية تواصل تجليها في أشجار أخرى، ومن خلالها. قد يسقط شخص خيرٍ ويقترف أفعالاً شريرة، غير أن فكرة الخير تصمد إلى الأبد. وهذه الفكرة الأنموذجية الأصلية تأتي إلى الكينونة وتخرج منها في حشد من الأشكال الملموسة، غير أنها تبقى في الوقت نفسه متعالية، بوصفها جوهرًا أحاديًا.

من الواضح أن استخدام أفلاطون لكلمة «فكرة» (وهي دالة باليونانية على الشكل، النمط، المثال، الصفة الجوهرية، أو طبيعة الشيء) يختلف عن استخدامنا المعاصر لها. فحسب المفهوم الحديث العادي ليست الأفكار إلا بنى ذهنية ذاتية تخص عقل الفرد. أما أفلاطون فكان، على النقيض من ذلك، يعني شيئاً موجوداً ليس في وعي البشر وحسب، بل وخارجه أيضاً. فالأفكار الأفلاطونية موضوعية، ليست معتمدة على فكر الإنسان، بل هي موجودة بحد ذاتها كلياً. إنها أنماط كاملة متجذرة في طبيعة الأشياء بالذات. تكاد الفكرة الأفلاطونية أن تبدو كما لو لم تكن مجرد فكرة إنسانية، بل فكرة الكون، كياناً مثالياً قادراً على التجلي خارجياً في صيغة ملموسة ومرئية أو داخلياً، بوصفه مفهوماً في العقل البشري. إنها صورة أصلية أو جوهر شكلي قادر على التجلي بطرقٍ مختلفة وعلى مستويات متباينة وهو أساس الواقع نفسه.

وهكذا، فإن الأفكار هي العناصر الأساسية لكل من أي أونطولوجيا (نظرية وجود) أو أي إبستمولوجيا (نظرية معرفة): إنها تؤسس الجوهر القاعدي والواقع الأعمق للأشياء، كما تؤسس للأساليب التي تجعل معرفة إنسانية معينة ممكنة. إن الطائر طائر بفضل مشاركته في فكرة الطائر الأنموذجية الأصلية. وعقل الإنسان يستطيع معرفة أي طائر بفضل مشاركة العقل الخاصة في فكرة الطائر نفسها. واللون الأحمر لغرض ما هو أحمر؛ لأنه يشارك في الحمرة الأنموذجية الأصلية، وإدراك الإنسان يسجل الأحمر بفضل مشاركته في الفكرة نفسها. إن العقل البشري والكون منظمَان وفقاً للبنى أو الجواهر الأنموذجية الأصلية نفسها، وذلك وحده هو السبب الكامن وراء كون الفهم الصحيح للأشياء ممكناً بالنسبة إلى الذكاء الإنساني.

كان المثال الأنموذجي للأفكار، بالنسبة إلى أفلاطون، متمثلاً في الرياضيات، حاذياً حذو الفيثاغورسيين، الذين كان على علاقة حميمة مع فلسفتهم، فقد فهم أفلاطون الكون المادي كوناً منظماً وفقاً للأفكار الرياضية القائمة على العدد (الحساب) والهندسة. إن الأفكار غير مرئية، لا تُدرك إلا بالذكاء، غير أنه من الممكن، مع ذلك اكتشاف حقيقة كونها الأسباب المكوّنة والمنظّمة لسائر الأشياء والمدركات المرئية تجريبياً. ولكن من المؤكد، مرة أخرى، أن التصور الأفلاطوني والفيثاغورسي لمبادئ التنظيم الرياضية للطبيعة كان، من حيث الجوهر، مختلفاً عن النظرة الحديثة المعتمدة، فالدوائر، والمثلثات، والأعداد ليست حسب فهم أفلاطون، مجرد بنى شكلية أو كمية يفرضها عقل الإنسان على ظواهر الطبيعة، كما أنها ليست موجودة ميكانيكياً فقط في هذه الظواهر بوصفها حقيقة عجماء لكنيوتنها الملموسة. لعلها، بالأحرى، كيانات خارقة ومتعالية، موجودة على نحوٍ مستقل عن كل من الظواهر التي تنظمها من ناحية، والعقل الإنساني الذي يدركها من ناحية ثانية. وفي حين أن الظواهر الملموسة عابرة وناقصة، فإن الأفكار الرياضية النازمة لتلك الظواهر كاملة، أبدية، لا تعرف معنى التغيير. تلك هي العقيدة الأفلاطونية الأساسية - العقيدة التي تقول بوجود نظام مطلقات خالد، أكثر عمقاً خلف الفوضى والعشوائية السطحيين للعالم الزمني - التي زعم أنها اهتمت في الرياضيات إلى تجلٍ استثنائي الوضوح التصويري؛

لذا فإن تدريب العقل في حقل الرياضيات عدّه أفلاطون أساسياً بالنسبة إلى المشروع الفلسفي، ووفقاً للتقاليد كانت عبارة: «ممنوع الدخول لغير المطلعين على الهندسة» منقوشة على العتبة العليا لباب الأكاديمية.

يشكل الموقف الموصوف إلى الآن مقاربة منصفة لأكثر آراء أفلاطون تمييزاً فيما يخص الأفكار، بما فيها تلك المطروحة في أكثر حواراته شهرة -الجمهورية، المأدبة (الندوة) (السمبوزيوم)، الفايذا، الفايديروس، التيمايوس، جنباً إلى جنب مع رسالته السابعة، وهي ربما رسالته الحقيقية الوحيدة الباقية. ومع ذلك فإن عدداً من الضبايات والمفارقات والتناقضات بقيت دونما حل في مجمل مؤلفات أفلاطون. أحياناً يبدو أفلاطون رافعاً شأن ما هو مثالي فوق ما هو تجريبي إلى درجة أن جميع الأشياء الخاصة الملموسة تُتهم كما لو لم تكن سوى سلسلة من الهوامش والحواشي على صفحة الفكرة المتعالية، وفي أوقات أخرى يبدو مشدداً على النبل المتجذر في الأشياء المبدعة، تحديداً لأنها تعبيرات متجسدة عما هو سماوي وأبدي. أما الدرجة التي يمكن للأفكار أن تبلغها في التعالي بدلاً من الحلول - سواء أكانت منفصلة كلياً عن الأشياء المحسوسة، مع بقاء الأخيرة مجرد تقليدات ناقصة، أم هي حاضرة بطريقة ما في أشياء محسوسة، مع مشاركة الأخيرة جوهرياً في طبيعة الأفكار - فلا يمكن حسمها من خلال الإشارات الكثيرة الواردة في الحوارات المختلفة. على العموم، يبدو أن فكر أفلاطون نضج، إنه تحرك نحو تفسير أكثر تعالياً. ومع ذلك فإن أفلاطون قام، في البارمانيدس، وهو ربما كُتب بعد أكثر الحوارات المذكورة من قبل، بطرح سلسلة طويلة من الحجج القوية المضادة لنظريته الخاصة، مسلطاً الضوء على أسئلة تخص طبيعة الأفكار - كم عدد أنواعها؟ ما العلاقة القائمة فيما بينها من جهة وبينها وبين العالم المحسوس من جهة ثانية؟ ما المعنى الدقيق لـ «المشاركة»؟ كيف تكون معرفة أنواع الأفكار ممكنة؟ - أسئلة ما لبثت أجوبتها أن أفضت إلى إثارة مشكلات وتضاربات بدت غير قابلة للحل. وبعض هذه الأسئلة، التي طرحها أفلاطون ربما من منطلق الحيوية الجدلية كما بدافع النقد الذاتي، الأساس الذي استند إليه فلاسفة لاحقون في اعتراضاتهم على نظرية الأفكار.

وبالمثل، فإن أفلاطون عكف في التياتيتوس على تحليل طبيعة المعرفة بحدة غير عادية ودون أي نتائج صارمة، بعيداً كلياً عن التلميح إلى نظرية الأفكار، بوصفها مخرجاً من المأزق المعرفي الذي صورته. أما في السفسطائي، فإن أفلاطون عطف الواقع ليس فقط على الأفكار، بل وعلى كل من التغيير، والحياة، والروح، والفهم. وفي أمكنة أخرى أشار إلى وجود طبقة مباشرة من الأشياء الرياضية بين الأفكار والمحسوسات. في مناسبات كثيرة وضع تسلسلاً تراتبياً للأفكار، إلا أن حوارات مختلفة أوحى بسلاسل تراتبية مغايرة، حيث قيم الخير، الواحد، الوجود، الحقيقة، أو الجمال تحتل بالتناوب مراتب عليا، متزامنة ومتداخلة أحياناً. من الواضح أن أفلاطون لم يقدم قط على بناء منظومة كاملة، كلية التماسك للأفكار، إلا أنه واضح أيضاً أن أفلاطون دأب، برغم جملة مسائله الخاصة غير المحلولة فيما يخص عقيدته المركزية، على معاينة نظرية الحق التي عُدَّ غيابها حرماناً لكل من المعرفة البشرية والنشاط الأخلاقي من أي أساس. وهذه القناعة هي التي وفرت القاعدة الراسخة للمدرسة الأفلاطونية.

تلخيص: من وجهة النظر الأفلاطونية تبقى أساسيات الوجود متمثلة في الأفكار الأنموذجية الأصلية التي تؤلف البطانة غير الملموسة لكل ما هو ملموس. والبنية الحقيقية للعالم تتكشف لا للحواس، بل للعقل، (للكداء) الذي يحقق في أسمى حالاته، صلة مباشرة مع الأفكار التي تحكم الواقع. إن المعرفة كلها تفترض مسبقاً وجود الأفكار، وملكوت النماذج الأصلية يتم النظر إليه هنا بوصفه الأساس الفعلي للواقع، الأساس الذي يحدد نظامه ويجعله في متناول المعرفة، بعيداً عن عده تجريداً غير واقعي أو صورة مجازية خيالية للعالم الملموس. وقد أعلن أفلاطون أن الممارسة المباشرة للأفكار المتعالية هي هدف الفيلسوف الأول ومآله النهائي من أجل بلوغ هذه الغاية.

الأفكار والآلهة

أكد أفلاطون في مؤلفه الأخير (القانون) أن جميع الأشياء (ملأى بالآلهة) في الحقيقة، ومن ثم فلا بد لنا هنا من أن نقارب غموضاً غريباً في طبيعة النماذج الأصلية - غموضاً مركزياً بالنسبة إلى الرؤية الإغريقية كلها - غموضاً انطوى

على الإحياء بوجود علاقة كامنة، عميقة بين مبادئ حاكمة وكيانات أسطورية. وعلى الرغم من أن أفلاطون مال أحياناً إلى تفضيل صياغة أكثر تجريداً للنماذج الأصلية، كما هو الوضع مع الأفكار الرياضية، فإنه تحدث في أوقات أخرى من منطلق شخصيات سماوية مما وراء الطبيعة، شخصيات أسطورية ذات مواقع رفيعة. وفي مناسبات كثيرة، هناك في أسلوب سقراط في الحوارات الأفلاطونية نغمة هوميرية مميزة، حيث تتم معالجة جملة من القضايا الفلسفية والتاريخية المختلفة بصيغة شخصيات وحكايات أسطورية.

ثمة سخرية محكمة، جدية لعب، تزين استخدام أفلاطون للأسطورة وتلونه، إلى درجة لا يستطيع المرء معها أن يحدد بدقة المستوى الذي يريد أن يفهم على أساسه. كثيراً ما مهد أفلاطون لجولاته الأسطورية بالخدعة الغامضة المتمثلة في الإعلان عن الأمر (رواية محتملة) أو أن (هذا أو شيء شديد الشبه به صحيح) تلك الخدعة المؤكدة من جهة والنأية بالنفس من جهة ثانية في الوقت نفسه. استناداً إلى سياق حوار محدد من شأن كلمات زيوس، أبولو، هيرا، آريس، أفروديت، وما إليها أن تدل على شخصيات مجازية، وأنماط شخصيات، ومواقف نفسية، وأنماط تجارب، ومبادئ فلسفية، وجواهر متعالية، ومصادر إلهام شعري أو اتصالات سماوية، وعناصر تقوى تقليدية، وكيانات تتعذر معرفتها، ومآثر غير قابلة للزوال من صنع الخالق الأسمى، وأجسام سماوية، وأسس نظام كوني، أو حكام ومعلمين للجنس البشري. إن آلهة أفلاطون، وهي أكثر من مجرد استعارات أدبية، تتحدى التعريف والتحديد، إذ تضطلع في أحد الحوارات بأدوار شخصيات خيالية في حكاية تعليمية وعظية، وفي آخر تتحكم في واقع وجودي مؤكد. وفي أحيان غير قليلة تُوظف هذه النماذج الأصلية المشخصة في أكثر اللحظات الفلسفية جدية، كما لو أن اللغة غير المشخصة للتجريد الميتافيزيقي توقفت عن أن تكون مناسبة عند التصدي المباشر لجوهر الأشياء الخارقة أو المقدسة.

ونحن نرى هذا مبيناً على نحو قابل للتذكر في المأدبة (الندوة) (السيمبوزيوم)، حيث يُناقش إيروس على أنه القوة الطاغية على صعيد الدوافع البشرية. ففي

تتابع بديع لعدد من الخطب الجدلية الرشيقة يبادر الضيوف العديدون على مائدة أفلاطون العامرة بالفلسفة إلى وصف إيروس على أنه أنموذج مركب ومتعدد الأبعاد يتجلى، على المستوى المادي، في الغريزة الجنسية، ولكنه، على مستوى أعلى، يستثير حماسه الفيلسوف للجمال والحكمة الفكرين، ويبلغ الذروة في الرؤية الصوفية لما هو أبدي المنبع النهائي الأقصى للجمال كله. ومع ذلك، فإن ذلك المبدأ يتم تمثيله، من أول الحوار إلى آخره، من منطلقات تشخيصية وأسطورية، مع النظر إلى إيروس بوصفه رمز الحب، مع مبدأ الجمال مشاراً إليه على أنه أفروديت، مع العديد من الإشارات إلى شخصيات أسطورية أخرى مثل: ديونيسوس، وكرونوس، وأورفيوس، وأبولو. وكذلك فإن أفلاطون، في التيمايوس، حين يطرح وجهات نظره حول خلق الكون وبنائه، إنما يفعل ذلك من منطلقات أسطورية كلياً تقريباً، يتكرر الأمر في العديد من مناقشاته لطبيعة الروح ومصيرها (فايدو، غورياس، فايدروس، الجمهورية، القوانين). ثمة مواصفات شخصية محددة يتم عطفها، على نحو منتظم، على آلهة متعددين، كما في الفايدروس، حيث يعد الفيلسوف الذي يسعى إلى نيل الحكمة من أتباع زيوس، في حين يقال عن المحارب المستعد لإراقة الدماء في سبيل قضيته: إنه من حراس آرس. كثيراً ما لا يكون سوى القليل من الشك في أن أفلاطون يوظف الأسطورة مجازاً خالصاً، كما حين يدفع المعلم السفسطائي في البروتاغوراس إلى استخدام أسطورة بروميثيوس القديمة من أجل طرح وجهة نظر أنثروبولوجية، لا أكثر ولا أقل. فبسرقة النار من السماء، وتقديمها إلى البشر مع فنون حضارية أخرى، يشكل بروميثيوس رمزاً لخروج الإنسان العقلاني من رحم حالة أكثر بدائية. غير أن أفلاطون نفسه، في أوقات أخرى، يبدو غارقاً تماماً في البعد الأسطوري، كما حين يدفع سقراط، في الفيلبوس، إلى وصف منهجه الجدلي (الديالكتيكي) في تحليل عالم الأفكار على أنه (هبة من السماء أقحمها الإله. كما أرى، على البشر بيدي بروميثيوس جديد، مصحوبة بشعلة ضوء).

عبر التفلسف على هذا النحو، نجح أفلاطون في التعبير عن تزواج فريد بين العقلانية الناشئة للفلسفة الهلينية والخيال الأسطوري الخصب للنفس الإغريقية

القديمة، وإن تلك الرؤية الدينية البدائية الأصلية ذات جذور هندية أوروبية من جهة وشرق متوسطية من جهة ثانية، وتلك الجذور الممتدة عبر الألفية الثانية قبل الميلاد إلى العصور الحجرية الحديثة، وفرت القاعدة الأوليية القائمة على تعدد الآلهة للعبادة، والفن، والشعر، والمسرح (الدراما) في الثقافة اليونانية القديمة. بين الميثولوجيات القديمة كانت الإغريقية استثنائية التعقيد، وغنية الإتقان، ومنهجية، مما مكنها من توفير تربة بالغة الخصوبة لتطور الفلسفة اليونانية نفسها، التي حملت آثاراً مميزة من أسلافها الأسطورية، ليس فقط في نشأتها، بل وفي أوجها الأفلاطوني. ومع ذلك، فإن ما جعل أفلاطون على هذه الدرجة من المحورية والمركزية في عملية تطور العقل اليوناني ليست لغة الأسطورة في حوارات أفلاطون وحسب، بل لعله النظير الوظيفي الكامن في حشد الآلهة والأفكار المضرر في قسم كبير من فكره. وقد علق اختصاصي الدراسات الكلاسيكية الأستاذ جون فنلي قائلاً: (تماماً مثلما يؤلف آلهة اليونان مجتمعين، برغم تباينهم في العبادة، تحليلاً للعالم - أثينا عقلاً، أبولو عشوائياً وزخرفة غير متوقعة، أفروديت نشاطاً جنسياً، ديونيسوس تغييراً وإثارة، آرتميس طهراً وعفة، هيرا استقراراً وزواجاً، زيوس نظاماً مهيمناً على الجميع - تؤكد الأشكال أو المثل الأفلاطونية وجودها المستقل، وجوداً شفافاً وأبدياً فوق أي مشاركة إنسانية عابرة فيها... كانت [الآلهة، كما المثل] جواهر الحياة التي كانت كل حياة فردية تكتسب معنى ومضموناً عبر تأملها)¹.

كثيراً ما كان أفلاطون ينتقد الشعراء على قيامهم بأنسنة الآلهة، غير أنه لم يكف عن تعليم نظامه الفلسفي الخاص عبر صياغات أسطورية مدهشة ذات مقاصد دينية مضمرة. وعلى الرغم من القيمة العالية التي كان يضيفها على الصرامة الفكرية، وعلى الرغم من انتقاداته الدوغمائية لكل من الشعر والفن في عقائده السياسية، فإن المغزى المميز الكامن في مقاطع كثيرة من الحوارات هو أن ملكة الخيال الشعرية والدينية على حد سواء، لم تكن أقل جدوى في السعي إلى امتلاك معرفة طبيعة العالم الجوهرية من أي مقارنة منطقية خالصة، بله تجريبية. غير أن تأثير رؤية أفلاطون في الحالة المضطربة والإشكالية لنظرة الإغريق العالمية كان ذا أهمية استثنائية

بالنسبة إلى بحثنا الحالي. فقد نجح أفلاطون، عبر الكلام عن الأفكار في صفحة، وعن الآلهة في أخرى يمثل هذه العبارات المتشابهة في حل عقد التوتر المركزي، وإن بصعوبة، ولكن بنتائج متوازنة ودائمة، في العقل اليوناني بين الأسطورة والعقل.

تطور العقل الإغريقي من هوميروس إلى أفلاطون

الرؤية الأسطورية

كانت الخلفية الدينية والأسطورية للفكر الإغريقي تعددية حتى النخاع، من حيث الطابع. فحين بدأت موجات متعاقبة من المحاربين البدائيين والهندوأوروبيين الناطقين باليونانية تجتاح سواحل بحر إيجه نحو بداية الألفية الثانية قبل الميلاد، كانوا محمّلين مصطحبين بأساطيرهم الأبوية البطولية، برئاسة إله السماء العظيم زيوس، وعلى الرغم من أن أساطير الأمومة القديمة لدى المجتمعات الأصلية ما قبل الهلينية، بما فيها الحضارة المينوية عالية التطور التي كانت تعبد إحدى الإلهات في كريت، ما لبثت أن أخضعت لديانة الغزاة الفاتحين، فإنها لم تُقمع كلياً. فآلهة الشمال الذكور عاشروا وتزوجوا الإلهات الجنوبيات القديمات، كما فعل زيوس مع هيرا، وهذا الخليط المركب الذي بات يشكل الهيكل الأولمبي، أسهم كثيراً في تأمين حيوية الأسطورة الإغريقية الكلاسيكية وحركيته. يضاف إلى ذلك أن هذه التعددية في الموروث الهليني جرى التعبير عنها أيضاً في الثنائية المستمرة بين الديانة العامة الإغريقية، بمهرجاناتها المدنية وطقوسها الأهلية المتركة على آلهة الأولمب، من ناحية، وديانات الألفاز ذات الشعبية الواسعة - الأورفية، الديونيسية، الأليوسية - التي كانت شعائرها الغريبة تقوم على جملة من التقاليد الدينية ما قبل اليونانية والمشرقية: شعائر الموت - البعث، تقديس الخصوبة الزراعية، وعبادة الإلهة الأم العظيمة من ناحية أخرى.

نظراً للسرية القائمة على القَسَم لدى ديانات الألفاز، فإن من الصعب الحكم، من وجهة النظر الحالية، على مدى الأهمية النسبية لمختلف أشكال العقيدة الدينية الهلينية بالنسبة إلى اليونانيين الأفراد. غير أن ما يبقى واضحاً، على أي حال، هو الصدى الأنموذجي الأصلي الطاغى للرؤية الإغريقية القديمة، معبراً عنه قبل كل

شيء في القصيدتين الملحميتين التأسيسيتين للثقافة اليونانية التي وصلت إلينا، قصيدتي الإلياذة والأوديسة لهوميروس. هنا، عند الفجر المضيء للتراث الأدبي الغربي، تم التقاط الحساسية الأسطورية البدئية، حيث كانت أحداث الوجود الإنساني تُرى وثيقة الارتباط بالملكوت الأبدي للآلهة ومغتنية به. فالرؤية الإغريقية القديمة كانت تعكس نوعاً من الوحدة الحقيقية بين الإدراك الحسي المباشر والمعنى الأزلي، بين الطرف الخاص والدراما الكونية، بين نشاط الإنسان ودفع السماء. ثمة أشخاص تاريخيون كانوا يعيشون بطولات أسطورية في الحرب والترحال، فيما كان الآلهة من الأولمب يراقبون سهل طروادة ويتدخلون في المعارك. فاستمتع الأحاسيس بعالم مترامي الأطراف، عالم يزهو بالألوان والأحداث المثيرة لم يكن منفصلاً قط عن نوع من إدراك معنى العالم الذي كان منظماً من جهة وأسطورياً من جهة ثانية. فالإحساس الحاد بالعالم المادي - بالبحار والجبال والصباحات، بالولائم والمعارك، بالأقواس، الخوذات، والعربات - كان مشحوناً ومخترقاً بالحضور الملموس للآلهة في الطبيعة والمصير الإنساني. ومن المفارقات أن مباشرة الرؤية الهوميرية وحيويتها الندية كانتا مرتبطتين بفهم نظري افتراضياً للعالم الخاضع لحكم ميثولوجيا قديمة مهيبة.

حتى القامة العالية لهوميروس نفسه كانت تشي بمزاوجة، لا انفصام لها بين ما هو فردي وما هو كوني شامل. فالقصائد الملحمية العظيمة كانت نتاج روح جماعية أعظم، وإبداعات خيال العنصر الهليني متوارثة، ومطورة، ومصفاة جيلاً بعد جيل، شاعراً ملحمياً بعد آخر. ومع ذلك، فإنه في عمق أنماط الصياغة المقررة للتقليد الشفهي التي حكمت تأليف الملاحم، كانت ثمة خصوصية شخصية لا يخطئها الذوق، فردية مرنة وعفوية أسلوب ورؤيا. وهكذا فإن «هوميروس» كان، على نحو غامض، شاعراً إنسانياً فرداً من ناحية وتجسيداً جماعياً للذاكرة الإغريقية القديمة كلها من ناحية ثانية.

أما القيم التي عبرت عنها ملاحم هوميروس، وهي مؤلفة في القرن الثامن قبل الميلاد تقريباً، فقد واصلت إلهام أجيال متعاقبة من اليونانيين على امتداد العصور القديمة، والشخصيات الكثيرة في الهيكل (البانثيون) الأولمبي ما لبثت، مرسومة

بمنهجية بعد بعض الوقت في ثيوغونيا هزيود، أن أغنت الرؤية الثقافية الإغريقية وطلعت عليها. ففي القداسات المختلفة وقواها كان يكمن إحساس بالكون، بوصفه كلاً منظماً، كون (كوزموس) لا فوضى. والعالمان الطبيعي والإنساني لم يكونا ملكوتين قابلين للتفريق والتمييز في الكون الإغريقي القديم؛ لأن نظاماً أساسياً واحداً كان يسند كلاً من الطبيعة والمجتمع، ويجسد العدالة السماوية الممكنة لزيوس. وعلى الرغم من أن النظام الكوني كان متمثلاً، على نحو خاص، في زيوس، فإن الأخير نفسه كان مقيداً بالقدر (المويرا) اللاشخصي الذي كان يحكم الجميع ويصون توازناً معيناً بين القوى، تماماً كما نجح أهل الأوب (الآلهة) بقيادة زيوس في إلحاق الهزيمة بالعمالقة في معارك الصراع البدئية الأولى على حكم العالم، تماماً كما نجح أوديسوس، بعد جولاته الطويلة والخطرة، في تحقيق الانتصار أخيراً، وصولاً إلى الوطن.²

ومع حلول القرن الخامس قبل الميلاد، كان مؤلفو التراجيديات (المآسي) الإغريقية الكبار آيسخيلوس، وسوفوكليس، ويوريبيديس، عاكفين على توظيف حشد الأساطير القديمة لاستكشاف أطروحات أعمق عن حالة الإنسان. كانت آيات الجراءة، والمكر والقوة، والنبيل والسعي إلى المجد الخالد جملة الفضائل المميزة للأبطال الملحميين. ومهما بلغت عظمة الفرد، فإن مصير الإنسان بقي مقيداً بالقدر ويواقع كونه من الفانين. إن الإنسان المتفوق (السوبرمان)، قبل الجميع، هو الذي كانت أفعاله قادرة على استثارة الغضب المدمر، بسبب غطرسته في الغالب، وعلى نحو ظالم ظاهرياً أحياناً. وعلى خلفية ذلك التعارض بين المسعى الإنساني والتقيد السماوي، بين الإرادة الحرة والقدر، بين الخطيئة والعقاب، كان النضال الأخلاقي للبطل يتكشف. وبين أيدي التراجيدين، كانت الصراعات وأشكال المعاناة التي صوّرت على نحو مباشر ودون أي بعد تأملي في أعماق هوميروس وهزيود تخضع لجملة التدقيقات والمعانيات النفسية والوجودية من جانب مزاج لاحق أكثر نقدية. فما طال التسليم به على أنه مسلمة مطلقة بات الآن خاضعاً للبحث، والمساءلة، والاختبار الصعب بوعي جديد للمآزق الإنساني. على مسرح المهرجانات الدينية الديونيسية في أثينا، كان الإحساس الإغريقي الصارخ بما هو بطولي، موزوناً، وفي علاقة عضوية مع وعي لا يقل حدة

بالألم، والموت، والقدر، ويعبر عن نفسه في سياق الدراما الأسطورية. وتاماً كما كان هوميروس يعد معلم اليونان وأستاذها، كان مؤلفو التراجيديات معبرين أيضاً عن روح الثقافة العميقة ومشكلين لطابعها الأخلاقي، من خلال العروض المسرحية، كما عبر الأعياد الدينية الجماعية، بوصفها أحداثاً فنية.

في نظر كل من الشاعر القديم ومؤلف التراجيديات الكلاسيكية، كان عالم الأسطورة يضيف على التجربة الإنسانية وضوحاً مشرفاً للرؤيا، ونظاماً أرقى يعمل على ضبط روح التمرد في الحياة. كان الشامل (الكلي) يضيف وضوحاً على الملموس (الجزئي). إذا كانت الشخصية، في الرؤية التراجيدية، محددةً للقدر، فإن الطرفين كان يُنظر إليهما من زاوية أسطورية. وبالمقارنة مع الملاحم الهوميرية، فإن التراجيديات الأثينية كانت تعكس إحساساً أكثر وعياً بأهمية البلاغة وتذوقاً أكثر حدة لوعي الذات والمعاناة الإنسانية. غير أن التعلم العميق لم يكن يأتي إلا عبر المعاناة الشديدة، كما بقي تاريخ ودراما الوجود الإنساني، على كل ما فيه من صراعات شرسة وتناقضات مؤلمة، زاحرين بقدر طاغٍ من الأهداف والمعاني. لم تكن الأساطير إلا الكتلة النابضة بالحياة لتلك المعاني، وإلا الأداة المؤسسة للغة، عاكسة من ناحية، ومزينة من ناحية ثانية لجملة عمليات الحياة الجوهرية.

ميلاد الفلسفة

بنظامه الأولي، كان العالم الأسطوري لكل من هوميروس وسوفوكليس متوافراً على قدرٍ مركب ومعقد من قابلية الفهم، إلا أن هذه الرغبة المطردة في النظام والوضوح لدى الرؤية الإغريقية، جنباً إلى جنب مع النزعة الإنسانية المتجلية بوضوح في التراجيديات، كانت بادئة بأن تأخذ أشكالاً جديدة. فالانعطاف الكبير كان قد بدأ أوائل القرن السادس قبل الميلاد في مدينة ميلتوس (ملاطية) الإيونية الكبيرة والمزدهرة الواقعة على شاطئ آسيا الصغرى. هنا بالذات بادر طاليس (تالس) وخليفاه أناكسيماندر وأناكسيمينس، المتمتعون بنعمتي الفراغ وحب الاستطلاع، إلى استحداث مقاربة لفهم العالم كانت جديدة جذرياً ومثمرة على نحو غير عادي. ربما كان تحركهم بحفز من موقعهم الإيوني، حيث كانوا في مواجهة حضارات

مجاورة ذات ميثلوجيات مختلفة إحداها عن الأخرى من جهة ومغايرة للميثلوجيا الإغريقية من جهة ثانية. وربما كانوا، أيضاً، واقعين تحت تأثير التنظيم الاجتماعي للمدينة (دولة المدينة) (البوليس) اليونانية، الخاضعة لحكم قوانين، لا شخصية موحدة بدلاً من تحكم الأفعال العشوائية لأحد الطغاة. ومهما كانت مصادر إلهامهم المباشرة، فإن هؤلاء العلماء الطليعيين الأوائل أقدموا على صياغة الفرضية اللافتة القائلة: إن الوحدة والنظام العقلانيين الكامنين في العمق موجودان في قلب تدفق العالم وتنوعه، وقرروا الاضطلاع بمهمة اكتشاف مبدأ أساسي بسيط، أو أركي (عتيق أو أصلي)، يتولى إدارة الطبيعة من ناحية ويؤلف مضمونها الأساسي من ناحية ثانية. وبمبادرتهم هذه إنما باشروا استكمال فهمهم الأسطوري التقليدي بتفسيرات وشروح أكثر اتصافاً بالصفة اللاشخصية والطابع النظري الفكري، تفسيرات وشروح مستندة إلى ملاحظاتهم لجملة الظواهر الطبيعية.

وعند هذا المنعطف الحاسم، كان ثمة نوع مميز من التداخل بين الأنماط الأسطورية ونظيرتها العلمية، وهو تداخل ملحوظ في البيان الرئيس المنسوب إلى طاليس الذي أكد فيه جوهرأً أولياً موحداً وحيداً من جهة وحضوراً سماوياً كلياً من جهة ثانية: (الكل ماء، والعالم مزدحم بالآلهة). رأى طاليس وخليفته أن الطبيعة خرجت من رحم مادة ذاتية الحياة واصلت التحرك والتغير، متحولة إلى أشكال مختلفة³. ولأنها كانت مؤلفة تحركاتها وتحولاتها المنظمة الخاصة، ولأنها كانت أبدية، فإن هذه المادة الرئيسة لم يُنظر إليها على أنها مادية وحسب، بل عُدت حيةً وسماوية مقدسة أيضاً. ومثل هوميروس إلى حد بعيد، أدرك أقدم الفلاسفة هؤلاء الطبيعة والسماء، بوصفهما مستمرتين في التشابك. كذلك حافظوا على شيء ذي علاقة بالمعنى الهومييري القديم لنوع من النظام الأخلاقي المضطلع بإدارة الكون، نوع من القدر اللاشخصي الحافظ لتوازن العالم في زحمة فيض تغيراته.

إلا أن الخطوة الحاسمة كانت قد قُطعت. فالعقل الإغريقي انطلق يسعى لاكتشاف تفسير طبيعي للكون عن طريق الملاحظة والمحاكمة، وهذه التفسيرات سرعان ما بدأت تسلط الأضواء على بقايا مكوناتها الأسطورية. أسئلة نهائية، شاملة باتت

تُطرح، وأجوبة بات يجري البحث عنها من زاوية جديدة، في تحليل العقل البشري النقدي للظواهر المادية. كان لا بد من معاينة الطبيعة من منطلق الطبيعة نفسها، لا من منطلق شيء بعيد أساساً عن الطبيعة، ومن منطلقات لا شخصية بدلاً من التعويل على آلهة وإلهات شخصية. راح الكون البدائي الخاضع للآلهة الشبيهة بالبشر يخلي مكانه لعالم كان مصدره وجوهره عنصراً طبيعياً وأولياً مثل الماء، أو الهواء، أو النار. ومع مرور الزمن، كانت هذه المواد الرئيسة ستكف عن كونها متوفرة على نعمة الألوهية أو العقل، وستغدو، بدلاً من ذلك، مفهومة على أنها كيانات مادية خالصة تتحرك ميكانيكياً بفعل المصادفة أو الضرورة العمياء، غير أن تجريبية طبيعية بدئية كانت قد وُلدت. ومع تزايد عقل الإنسان المستقل قوة، زاد النفوذ السيادي لقدماء الآلهة ضعفاً.

أما الخطوة المقبلة في هذه الثورة الفلسفية، وهي خطوة لم تكن أقل خطورة وأهمية من خطوة طاليس قبل قرن من الزمن، فقد تمت في القسم الغربي من العالم الإغريقي في إيطاليا الجنوبية (ماغنا غرايكا) حين أقدم بارمنيدس من إيليا على مقارنة مسألة ما كان واقعاً حقاً عن طريق نوع من المنطلق العقلاني المجرد الخالص. مرة أخرى، وكما مع أوائل الأيونيين، جاء فكر بارمنيدس متوفراً على مزاج استثنائية بين عناصر دينية تقليدية من ناحية وعناصر علمانية جديدة من ناحية أخرى. ومما وصفه وحياً من السماء انبثق إنجاز منطلق استدلالتي غير مسبوق الصرامة. وفي بحثهم عن البساطة في تفسير الطبيعة، كان الفلاسفة الأيونيون قد أقروا بأن العالم شيء واحد، إلا أنه ما لبث أن أصبح أشياء كثيرة. ولكن «كون» شيء، في صراع بارمنيدس المبكر مع اللغة والمنطق، جعل من المتعذر عليه أن يتغير إلى شيء ليس هو؛ لأن «ما ليس هو» لا يمكن عده موجوداً بالمطلق. وبالمثل، فقد جادل أن «ما هو» لا يمكنه أن يكون أو يزول؛ لأن أي شيء لا يمكن أن يأتي من لا شيء، أو يتحول إلى لا شيء إذا لم يكن اللاشيء قادراً على الوجود بالمطلق. يتعذر على الأشياء أن تكون مثلما تبدو للحواس: فعالم التغيير، الحركة، التعددية المألوف يتعين عليه أن يكون مجرد رأي؛ لأن الواقع الحقيقي يكون، بالضرورة المنطقية، ثابتاً عصياً على التغيير وأحادياً.

هذه التطورات البدائية، ولكن التأسيسية، في المنطق فرضت التفكير العميق، للمرة الأولى، بقضايا مثل الفرق بين الحقيقي والظاهري، وبين الحقيقة العقلانية والإدراك الحسي، وبين الكينونة والضرورة. ومما لا يقل عن ذلك أهمية أن منطق بارمنيدس ما لبث أن أضاف اللثام عنوة عن التمايز بين قوام مادي سكوني من جهة وقوة حياة نازمة ديناميكية من جهة ثانية (وقد سبق للأ يونيين أن كانوا يفترضون أنهما متماهيان)، وصولاً إلى تسليط الأضواء على المشكلة الأساسية المتمثلة في السبب الكامن وراء الحركة في الكون. إلا أن الأهم من كل ذلك كان إعلان بارمنيدس لاستقلال عقل الإنسان الذاتي وتفوقه، بوصفه حكماً بالنسبة إلى الواقع. فما كان واقعياً كان قابلاً للفهم، مفعولاً به لفعل الإدراك العقلي، لا لفعل الإدراك الحسي.

ونزعتا الطبيعية والعقلانية المتقدمتان هاتان ما لبثتا أن فرضتا تطور سلسلة من النظريات المتزايدة إتقاناً لتفسير العالم الطبيعي. فمن خلال الاضطرار إلى التوفيق بين متطلبات الملاحظة الحسية ومستلزمات الصرامة المنطقية الجديدة، حاول كل من إيميدوكليس، وآناساغوراس، والذريين أخيراً تفسير تغير العالم وتعدد الواضحين عبر إعادة شرح أحدية بارمنيدس المطلقة وتعديلها - النظر إلى الواقع على أنه واحد، جامد بلا حركة، ثابت دون تغيير - من منطلق منظومات أكثر تعددية. وكل من هذه المنظومات بقيت ملتزمة بوجهة نظر بارمنيدس القائلة: إن ما هو حقيقي غير قابل آخر المطاف لأن يصبح موجوداً أو يزول، غير أنها فسرت الميلاد والتدمير الظاهريين للأشياء الطبيعية على أنهما من نتائج تعددية عناصر غير متغيرة أساساً كانت وحدها حقيقية فعلاً، عناصر تدخل في خلأط متنوعة وتخرج منها؛ لتؤلف أشياء العالم. والعناصر نفسها ما كانت لتوجد أو تزول. فقط خلأطها دائمة التحول كانت خاضعة لمثل هذا التغيير. قام إيميدوكليس بطرح أربعة عناصر جذرية نهائية - الأرض، والماء، والهواء، والنار - هي عناصر أبدية ومتحركة معاً، وعلى نحو منفصل بدافع قوتي الحب والصراع الرئيسيتين. وقد رأى آناساغوراس أن الكون مؤلف من عدد لا نهائي من البذور المنتهية في الصغر، المتباينة نوعياً. غير أنه افترض وجود عقل أصلي متعال (نوس) يتولى مهمة تحريك الكون المادي وإعطائه شكلاً ونظاماً، بدلاً من تفسير حركة المادة من منطلق قوى شبه أسطورية عمياء (مثل: الحب والصراع).

إلا أن المنظومة الأشمل في هذا التطور كانت هي النزعة الذرية. في محاولة لتلبية حاجة الأيونيين إلى اكتشاف قوام أولي يؤسس للعالم المادي، مع التقلب في الوقت نفسه على المعارضة البارمانيدية للتغيير والتعددية، بادر لوسيوس وخليفته ديمقريطوس إلى اجترح تفسير مركب ومعقد لجميع الظواهر من منطلقات مادية خالصة: العالم مؤلف حصرياً من ذرات مادية غير مسببة وغير قابلة للتحويل، أي قوام أحادي غير قابل للتغيير، كما طلب بارمنيدس، وإن بعدد لانهائي. وهذه الجزيئات المتناهية في الصغر، غير المرئية وغير القابلة للتجزئة متحركة أبدية في فراغ لا حدود له ومن خلال تصادماتها العرضية واختلاطاتها المختلفة متمخضة عن ظواهر العالم المرنئي. قيل: إن الذرات متماثلة نوعياً، متباينة فقط شكلاً وحجماً، أي كمياً وعلى نحو قابل للقياس. كذلك ردّ ديمقريطوس على اعتراض بارمنيدس قائلاً: «إن ما ليس» من شأنه أن يوجد بالفعل، بمعنى الفراغ، فضاء خالٍ، ولكن حقيقي يوفر مجاًلاً لحركة الذرات واندماجها. إن حركة الذرات ميكانيكية، لا بفعل أي عقل كوني مثل النوس، بل تحت تأثير المصادفة العمياء للضرورة الطبيعية (آنانكة). المعرفة الإنسانية كلها مستمدة ببساطة من تأثير الذرات المادية في الحواس. غير أن جزءاً كبيراً من التجارب الإنسانية، مثل تجربتي الحر والبرد أو المرارة والحلاوة، مستحصلة، لا عن مواصفات الذرات المتأصلة، بل من «الأعراف» الإنسانية. فالمواصفات إن هي إلا إدراكات إنسانية ذاتية؛ لأن الذرات لا تنطوي إلا على أوجه اختلاف كمية. ما من شيء حقيقي سوى المادة في الفضاء، سوى ذرات سابحة عشوائياً في الفراغ. فموت الإنسان يعني زوال روحه، أما المادة فتبقى محفوظة ولا تتلاشى. فقط خلائط الذرات تتغير، مع بقاء الذرات نفسها متصادمة ومشكلة أجساماً وكتلاً مختلفة في مستويات مختلفة من الزيادة والنقصان، متألّفة ومتنافرة، وصولاً، عبر الزمن، إلى خلق وتفكيك أعداد لانهائية من العوالم في طول الفراغ وعرضه.

في الفلسفة الذرية تعرضت التركة الأسطورية الموروثة عن القوام ذاتي الحياة لدى أقدم الفلاسفة للتكنيس الكلي: وحده الفراغ كان السبب الكامن وراء حركات الذرات العشوائية، التي كانت مادية كلياً دون الانطواء على أي نظام سماوي أو هدف. وبالنسبة إلى بعضهم، فإن هذا التفسير نجح، بوصفه أقصى الجهود العقلانية لتجنب

تشويهات الذاتية والرغبة الإنسانية، ولإمسك بالآليات غير المزخرفة للكون. أما بالنسبة لآخرين فإن أشياء كثيرة بقيت معلقة دونما حل، مسألة الأشكال ودوامها، قضية الهدف أو الغاية في العالم، موضوع الحاجة إلى حل أكثر قدرة على الإقناع لمعضلة الاهتمام إلى سبب أول للحركة. ثمة تقدم ذو شأن في فهم العالم بدا دؤوباً على التطور، ولكن كثيراً مما سبق له أن كان يقينياً بالنسبة إلى البدائي، وبالنسبة إلى العقل ما قبل الفلسفي، بات الآن إشكالياً. فمن منظور هذه الغزوات الفلسفية المبكرة كان من شأن لا الآلهة فقط، بل والأدلة المباشرة المستمدة من حواس المرء الخاصة أن تكون مجرد وهم، وعلى عقل الإنسان وحده يجب التعويل من أجل اكتشاف ما هو حقيقي عقلاً.

كان ثمة استثناء رئيس واحد من هذا التقدم الفكري بين اليونانيين تميز بالابتعاد عما هو أسطوري والاقتراب مما هو طبيعي، ألا وهو فيثاغورس. فثنائية الدين والعقل لا تبدو ضاغطة كثيراً على فيثاغورس ضد طرف في مصلحة الآخر، بل تميل بالأحرى إلى تزويده بما يحفز على تحقيق نوع من المزاوجة أو التركيب. وبالفعل فإن شهرته بين القدماء قامت على كونه رجلاً ذا عبقرية دينية بمقدار ما هي علمية. ومع ذلك، فإن ما يمكن قوله بأي قدر من التحديد عن فيثاغورس قليل. قاعدة قائمة على السرية الصارمة التزمت بها مدرسته، وثمة هالة أسطورية أحاطت بها من بداياتها. ربما سافر فيثاغورس، وهو من جزيرة ساموس الإيونية مولداً، إلى مصر وبلاد الرافدين (ميسوبوتاميا) وتابع دراسته فيهما قبل الهجرة غرباً إلى مستعمرة كروتون الإغريقية في إيطاليا الجنوبية، حيث أسس مدرسة فلسفية وأخوية دينية متمركزة على عبادة أبولو ووربات الشعر والفن (الموزيات)، ومكرسة لطلب الطهارة الأخلاقية، والخلاص الروحي، والتوغل الفكري في قلب الطبيعة، وكانت جميعاً تُعد وثيقة الترابط.

وفيما كان فيزيائيو إيونيا منشغلين بالقوام المادي للظواهر، بقي الفيثاغورسيون مركزين على الأشكال، ولاسيما الرياضية، الحاكمة والناظمة لتلك الظواهر. وفيما كان التيار الرئيس في الفكر الإغريقي دائياً على الخروج من الدائرة الأسطورية والدينية للثقافة اليونانية العتيقة، بقي فيثاغورس وأتباعه حريصين على إدارة الفلسفة والعلم في إطار مفعم بمعتقدات الديانات العجائبية، وخصوصاً الديانة

الأورفية. أما إدراك نظام الكون الطبيعي إدراكاً علمياً، فقد كان هو الفياريغيا الفيثاغورسي للتنوير الروحي. إن الأشكال الرياضية، والأنغام الموسيقية، وحركات الكواكب، وآلهة الأسرار كانت جميعاً مترابطة جوهرياً بنظر الفيثاغورسيين، ومعنى تلك العلاقة كان يتجلى في تعليم يبلغ أوجهه في بوتقة روح الإنسان في بوتقة الروح العالمية، وفي بوتقة عقل الكون الإبداعي المقدس. بسبب الالتزام الفيثاغورسي بسرية العبادة، تبقى خصوصيات ذلك المعنى والمعالجة التي من خلالها تم الكشف عن ذلك المعنى مجهولة إلى حد كبير. أما المؤكد فهو أن المدرسة الفيثاغورسية قامت برسم طريقها الفلسفية المستقلة وفقاً لمنظومة معتقدات صارمة في صيانتها للبنى القديمة العائدة إلى الأساطير وديانات الأسرار، مع العمل على دفع عجلة اكتشافات علمية منطوية على نتائج هائلة بالنسبة إلى الفكر الغربي اللاحق.

غير أن المغزى العام للتطور الفكري الإغريقي كان مغايراً، حيث تحقق على أيدي رهط من الفلاسفة من طاليس إلى أناكسيمندر، إلى لوسيبوس وديمقريطوس نضج علم طبيعي بالتوازي مع عقلانية متزايدة الشكوك. وعلى الرغم من أن أحداً من هؤلاء الفلاسفة لم يكن ذا نفوذ ثقافي شامل، ومع أن آلهة الأولمب لم تكن، بنظر أكثرية اليونانيين، موضع شك جدي في أي من الأوقات، فإن صعود هذه التيارات المختلفة للفلسفة المبكرة - الفيزياء اليونانية، عقلانية إيليا، ذرية ديمقريطوس - كان يمثل الطليعة الجنينية للفكر الإغريقي في تطوره وانتقاله من حقبة الإيمان التقليدي إلى عصر العقل. باستثناء الفيثاغورسيين المستقلين نسبياً، تبنى العقل الهليني قبل سقراط توجهاً محدداً، وإن ضبابياً أحياناً، مبتعداً عما فوق الطبيعة ومقترباً مما هو طبيعي: مبتعداً عن السماء ومقترباً من الأرض، مبتعداً عن الأسطوري ومقترباً من الفكري المفهومي، مبتعداً عن الشعر والقصة ومقترباً من النثر والتحليل. إن العقول الأكثر نقدية في هذا العصر المتأخر، آلهة قصص الشعراء القدامى بدوا جميعاً شديدي الاتصاف بالصفة الإنسانية، مصنوعين على صورة الإنسان بالذات، ومتمزاين بإثارة الشك حول كونهم كيانات «ماوية حقيقية». فمنذ أوائل القرن الخامس قبل الميلاد، بادر الفيلسوف الشاعر زينوفان إلى الاستخفاف بقبول الشعب للأساطير الهوميرية، بآلهتها الشبيهة بالبشر المنخرطة في فعاليات وأنشطة لا أخلاقية: لو كانت للثيران،

أو الأسود، أو الخيل أيدٍ تصنع بها تماثيل، لنجحت دون شك في تشكيل آلهة ذات أجساد وأشكال شبيهة بها. وبعد جيل واحد، أعلن أناكساغوراس أن الشمس ليست الإله هيليوس، بل هي بالأحرى الصخرة المتوهجة الأكبر من شبه جزيرة بيلوبونيسيا، وأن القمر مؤلف من قوام أرضي يستقبل نوره من الشمس. وقد رأى ديمقريطوس أن إيمان البشر بالآلهة لم يكن أكثر من محاولة تفسير أحداث خارقة للعادة، مثل العواصف الرعدية أو الزلازل عن طريق قوى فوق طبيعية متخيلة. وكان من الممكن رؤية نوع من نزعة الشك الملتبسة إزاء الأساطير القديمة، حتى عند يوربيديس، آخر كبار التراجيدين، فيما بقي المسرحي الهزلي أريستوفانيس صريحاً في استهزائه بها. وفي مواجهة مثل هذه التخمينات والمضاربات المتنافرة، لم تعد الكوزمولوجيا المبجلة تاريخياً واضحة ذاتياً.

ولكن فهمه زاد اتصافاً بالحدسية، ودائرة المعرفة المعصومة زادت ضيقاً، كلما زاد اليونانيون من تطوير إحساس بالحكم النقدي الفردي وابتعدوا عن الرؤية البدائية الجماعية العائدة لأجيال سابقة. ومما شدد عليه زينوفان (ما من إنسان سبق له أن عرف، أو سيعرف الحقيقة المؤكدة). وثمة إسهامات فلسفية مثل جملة المفارقات المنطقية غير القابلة للحل لدى زينو من إيليا، أو عقيدة هيراقليطوس القائلة: إن العالم في تدفق دائم، كثيراً ما لم تبدُ إلا وهي مثيرة لسلسلة جديدة من اللايقينيات. فمع تقدم العقل بدا كل شيء عرضة للشك، وكل فيلسوف جديد كان يبادر إلى تقديم حلول مختلفة عن تلك التي سبق لسلفه أن قدمها. إذ كان العالم محكوماً حصرياً بقوى ميكانيكية طبيعية، فلم يبقَ، إذًا، أي أساس واضح يمكن بناء أحكام أخلاقية جازمة عليه. وإذا كان الواقع الحقيقي بعيداً كلياً عن التجربة المشتركة، فإن جملة أسس المعرفة الإنسانية بالذات باتت عرضة للمساءلة والشك. بدا كما لو أن موقف الإنسان صار أقل اطمئناناً وثقة، كلما أصبح هذا الإنسان أكثر قدرة على الحسم بحرية ووعي. ومع ذلك، فإن ذلك الثمن بدا جديراً بأن يُدفع إذا كانت ثمة إمكانية لتحرير البشر من المخاوف والمعتقدات الخرافية للتقوى التقليدية، والسماح ببصيرة نافذة، مهما كانت مؤقتة، إلى قلب النظام الحقيقي للأشياء. وعلى الرغم من الظهور المتواصل للمشكلات، جنباً إلى جنب مع محاولات الحلول، الجديدة، فإن شعوراً مشجعاً

بحصول تقدم فكري بدا طاعياً على جملة الاضطرابات المختلفة المصاحبة له، مما مكن زينوفان من أن يؤكد أن (الآلهة لم تكشف لنا، من البداية، عن جميع الأشياء، إلا أن البشر يهتدون مع الزمن، عن طريق السعي والبحث، إلى ما هو أفضل....)⁴.

التنوير الإغريقي

هذا التطور الفكري بلغ ذروته في أثينا، مع ذوبان سائر التيارات المختلفة للكفر والفن الإغريقيين في البوتقة الأثينية خلال القرن الخامس قبل الميلاد. فعصر بريكليس وبناء الهيكل (البانثيون) كانا شاهدين على وصول أثينا إلى قمة إبداعها الثقافي ونفوذها السياسي في اليونان، والإنسان الأثيني أكد ذاته داخل عالمه مع إحساس جديد بما عنده من قوة وذكاء. فبعد انتصارها على الغزاة الفرس وترسخ قيادتها للدول الإغريقية، سرعان ما انبثقت أثينا، بوصفها مدينة تجارية وبحرية واسعة ذات طموحات أمبراطورية. وما لبثت زحمة الأنشطة المزدهرة أن وفرت للمواطنين الأثينيين فرصاً متزايدة للاتصال مع ثقافات ووجهات نظر أخرى جنباً إلى جنب مع مستوى جديد من الإتقان والصقل المدنيين. كانت أثينا قد أصبحت المتروبول الإغريقي الأول، العاصمة اليونانية الأولى. وكل من تطور الحكم الذاتي الديمقراطي والتقدم التقني في الزراعة والملاحة عبرا عن الروح الإنسانية الجديدة وشجعاها. الفلاسفة السابقون كانوا معزولين نسبياً في تخميناتهم، مع واحد أو حفنة من التلاميذ لمتابعة عملهم. أما في أثينا الجديدة، فإن مثل هذا التخمين أصبح أكثر تمثيلاً لحياة المدينة الفكرية ككل، وتواصل تحركه باتجاه الفكر النظري، والتحليل النقدي، والتأمل، والجدل (الديالكتيك).

على امتداد القرن الخامس (قبل الميلاد)، نجحت الثقافة الهلينية في تحقيق موازنة حساسة وخصبة بين التراث الأسطوري القديم والعقلانية العلمانية الحديثة. فهاكل الآلهة ومعابدهم كانت تشيّد بحماسة غير مسبوقة؛ التماساً لجلال أولمبي خالد. غير أن هذا الجلال المتجسد في مباني الهيكل (البانثيون)، وتماثيله، ولوحاته التاريخية، وفي الإبداعات الفنية لفيدياس وبوليكليتوس، كان يتحقق خصوصاً عبر التحليل والتفكير الدقيقين، من خلال مساعٍ نشطة للجمع بين العقلانية الإنسانية

والنظام الأسطوري في صيغة ملموسة. فمعابد زيوس، وأثينا، وأبولو بدت تدشيناً لانتصار الإنسان على صعيد الوضوح العقلاني والرشاقة الرياضية، بمقدار ما كانت تعبيراً عن خضوعه للسماء. وبالمثل، فإن ترجمات أعلام الفن اليونانيين لحشد الآلهة والإلهات كانت ترجمات إلى رجال ونساء يونانيين، مثاليين، وروحانيين، ولكن إنسانيين وفرديين بوضوح. غير أن الموضوع المميز للإلهام الفني بقي، مع ذلك، متمثلاً في الآلهة، مع استمرار نوع من الإحساس بمحدودية الإنسان في المشروع الكوني. إن المعالجة الإبداعية الجديدة للأسطورة من قبل كل من آيسخيلوس وسوفوكليس، أو قصائد الشاعر الكورسي العظيم بندار الغنائية، الذي كان يرى المباريات الرياضية في الألعاب الأولمبية ألواناً من التماس القرب من الآلهة، كانتا توحيان بأن من شأن مواهب الإنسان المتطورة أن تعزز قدرات السماء وتعبّر عنها تعبيراً رفيعاً وراقياً. غير أن كلاً من التراجيديات والتراتيل الكورسية ظلت ترسم حدوداً لطموح الإنسان، حدوداً تكمن خلفها مصادر الخطر وآيات الاستحالة.

ومع سير القرن الخامس قبل الميلاد قدماً، واصل التوازن ميلانه لمصلحة الإنسان. فكتابات هيبوقراط الأساسية في الطب، توارخ هيرودوت ووصفه لأسفاره، نظام ميتون التقويمي الجديد، تحليلات توسيديد التاريخية المعمقة، أسهمت جميعاً في توسيع أمداء العقل الهليني وتمكين استيعابه للأشياء من منطلق أسباب طبيعية قابلة، عقلياً، للإدراك. إن بريكلis نفسه كان على علاقة حميمة مع الفيلسوف والعالم الفيزيائي العقلاني أناكساغوراس، إضافة إلى أن صرامة فكرية جديدة، قائمة على الشك بجملة التفسيرات الماورائية القديمة، باتت واسعة الانتشار. بات الإنسان المعاصر يرى نفسه نتاجاً متحضراً للتقدم من الوحشي أكثر منه انحطاطاً من عصر أسطوري ذهبي⁵. وجاء الصعود التجاري والسياسي لطبقة وسطى نشيطة؛ ليضعف من تحدي التراتبية الأرستقراطية لحشد قدماء الآلهة والأبطال. بدا المجتمع الذي طالما دأب بندار على إطاره والاحتقال به يُخلى مكانه لنظام جديد أكثر تسوية تدقيقاً، وتنافسية عدوانياً. ومع ذاك التغيير جرى أيضاً التخلي عن صيانة بندار المحافظة للقيم والضوابط الدينية القديمة على خلفية مسعى إنساني

لا يعرف معنى القيود. راح الإيمان بالآلهة التقليدية لدولة المدينة الأثينية (البوليس) يتعرض للتقويض، مع بدء روح نقدية وعلمانية أكثر بالصعود بقوة.

تم بلوغ المحطة الأكثر حدة لمسيرة هذا التطور في النصف الثاني من القرن الخامس (ق. م) مع ظهور السفسطائيين على المسرح. وهؤلاء السفسطائيون، فرسان الساحة الفكرية الجديدة الطليعيون، كانوا معلمين محترفين جوالين، إنسانيين علمانيين بروح ليبرالية، دأبين على تقديم التعليم والإرشاد الفكريين اللازمين للنجاح في الأمور العملية. ومع إمكانيات المشاركة السياسية المتعاظمة في دولة المدينة الديمقراطية، صارت خدمات السفسطائيين مطلوبة بالبحاح. أما التوجه العام لفكرهم، فكان مطبوعاً بالعقلانية والطبيعية اللتين كانتا قد طبعتا تطور الفلسفة قبلهم، واللتين كانتا تعكسان روح العصر على نحو متزايد. غير أن عنصراً جديداً من عناصر البراغماتية القائمة على الشك دخل، مع السفسطائيين، في الفكر الإغريقي مبعداً الفلسفة عن هواجسه السابقة الأكثر تخميناً وكونية. ففي رأي السفسطائيين من أمثال بروتاغوراس، كان الإنسان معيار كل الأشياء، ولا بد لأحكامه الفردية الخاصة المتعلقة بالحياة اليومية الإنسانية من أن تشكل أساس معتقداته وتصرفاته الشخصية، بدلاً من الامتثال الساذج للديانة التقليدية أو الفرق في بحر لا قرار له من التخمينات المجردة. إن الحقيقة نسبية، ليست مطلقة، وتختلف من ثقافة إلى أخرى، من شخص إلى شخص، ومن حالة إلى حالة. أما ادعاء العكس، على المستويين الديني والفلسفي كليهما، فلا يمكنه الصمود في وجه الحاجة النقدية. والقيمة النهائية لأي عقيدة أو رأي لا يمكن حسمها إلا من خلال جدواها العملية في خدمة حاجات الفرد في الحياة.

وهذا الانقلاب الحاسم في طابع الفكر الإغريقي، بتشجيع من الأوضاع الاجتماعية والسياسية المعاصرة، كان مديناً بالشيء الكثير للحالة الإشكالية التي كانت الفلسفة الطبيعية تعاني منها في ذلك الوقت فيما يخص التدهور الحاصل في الإيمان الديني التقليدي. لم تقف الأمور عند فقدان الميثولوجيات القديمة لهيمنتها على العقل الإغريقي وحسب، بل تجاوزتها إلى دفع الوضع الراهن للتفسير العلمي نحو نقطة التأزم. فتطرفات المنطق البارمانيدي بمفارقاته الغامضة، وتطرفات الفيزياء الذرية

بذراتها الافتراضية، وقد دأبت جميعاً على دحض الواقع الملموس للتجربة الإنسانية المشتركة، راحت تعمل على قلب ممارسة الفلسفة النظرية كلها إلى ممارسة تبدو غير ذات شأن. ففي رأي السفسطائيين لم تكن الكونيات القائمة على التخمين قادرة على مقارنة جملة الحاجات الإنسانية العملية، كما لم تبد مؤهلة لإقناع الحس السليم. منذ طاليس وصاعداً، كان كل فيلسوف قد طرح نظريته الخاصة حول ماهية الطبيعة الحقيقية للعالم، مع تناقض كل واحدة من هذه النظريات مع الأخرى، ومع نزوع متصاعد ومتعاظم إلى رفض المزيد والمزيد من عالم الظواهر المتجلي للحواس. تمثلت النتيجة في نوع من فوضى الأفكار المتضاربة، دون أي أساس يمكن اعتماده لوضع هذه الفكرة فوق تلك. يضاف إلى ذلك أن الفلاسفة الطبيعيين بدوا عاكفين على بناء نظرياتهم عن العالم الخارجي دون أخذ المراقب البشري، العنصر الذاتي، في الحسبان المناسب. أما السفسطائيون فقد بادروا، بالمقابل، إلى التسليم بأن لكل شخص تجربته الخاصة، وواقعه الخاص. وقد جادلوا قائلين: إن الفهم كله ليس، آخر المطاف، سوى رأي ذاتي، في حين أن الموضوعية الحقيقية مستحيلة. وكل ما يستطيع أي شخص أن يدعي معرفته على نحو مشروع إن هو إلا باقة احتمالات، لا حقيقة مطلقة.

ومع ذلك، لم يكن يهم، في رأي السفسطائيين، ألا يكون الإنسان متمتعاً ببصيرة نافذة تخترق العالم الموجود خارجه. فهو لا يستطيع أن يعرف سوى محتويات عقله الخاص - المظاهر لا الجواهر - غير أن هذه تؤلف الواقع الوحيد الذي يمكنه أن يكون ذا شأن بالنسبة إليه. وأي واقع ثابت أكثر عمقاً، فيما عدا الظواهر، لا يمكن أن يُعرف، لا لقصور ملكات الإنسان المحدودة وحسب، بل، وهذا أكثر أساسية، لاستحالة الزعم بوجود واقع كهذا خارج دائرة الحدس الإنساني. غير أن هدف الفكر الإنساني الحقيقي لا بد له من التركيز على تلبية حاجات الإنسان، وما من شيء غير التجربة الفردية قادر على توفير الأساس اللازم لبلوغ ذلك الهدف. يتعين على كل شخص أن يعمل على ملكاته الخاصة في شق طريقه عبر العالم. من شأن الاعتراف بحدود الفرد الفكرية أن يكون تحريراً؛ لأن تلك هي الطريقة الوحيدة التي تمكن الإنسان من

إضفاء صفتي الاستقلال والسيادة على فكره الخاص الذي يخدمه، بدلاً من مطلقات وهمية حددتها مرجعيات غير جديرة بالثقة، بعيدة عن محاكمته.

رأى السفسطائيون أن من شأن العقلانية النقدية التي كان قد سبق لها أن وُجّهت نحو العالم المادي أن توظف الآن على نحو أكثر جدوى في الشؤون الإنسانية، في ميادين الأخلاق والسياسة. فالأدلة الواردة في تقارير الرحالة ومذكراتهم كانت، مثلاً، تشي بأن الممارسات الاجتماعية والمعتقدات الدينية لم تكن أموراً مطلقة، بل مجرد أعراف إنسانية محلية، مجرد ولاءات مسلّم بها متغيرة وفقاً لعادات كل أمة دون أي علاقة مع الطبيعة أو مشيئة السماء ووصيتها. وتم جرّ النظريات الفيزيائية الحديثة إلى مواقع الإيحاء بالنتيجة نفسها: إذا لم تكن لتجربة الحرارة والبرودة أي وجود موضوعي في الطبيعة، بل ولا تعدو كونها الانطباع الذاتي لشخص نشأ عن ترتيب مؤثّر لذرات متفاعلة، فإن من شأن معايير الصواب والخطأ أن تكون، بالمثل، بلا معنى، تقليدية، ومحددة ذاتياً.

من شأن وجود الآلهة كذلك أن يعد افتراضاً متعذر الإثبات أو البيان. وقد قال بروتاغوراس: (بالنسبة إلى الآلهة ليست لدي أي وسيلة لمعرفة ما إذا كانت موجودة أم لا، أو لمعرفة أشكالها، ثمة عقبات كثيرة تعترض بلوغ مثل هذه المعرفة، بما فيها غموض الموضوع وقصر الحياة الإنسانية). وثمة سفسطائي آخر يدعى كريتياس رأى أن الآلهة جرى اختراعهم لزرع الخوف في قلوب أولئك الذين يتصرفون تصرفاً شريراً في غياب مثل هذا الخوف. ومثل الفيزيائيين مع نزعتهم الطبيعية الميكانيكية إلى حد كبير، كان السفسطائيون يعدون الطبيعة ظاهرة لا شخصية ولا تتطوي قوانينها القائمة على المصادفة والضرورة على أهمية ذات شأن بالنسبة إلى الشؤون الإنسانية. وأدلة البدهة المحايدة تشي بأن العالم مؤلف من مادة مرئية، لا من آلهة لا تراهم الأعين. لذا فإن الرؤية الفضلى للعالم هي تلك التي تتم بعيداً عن الأحكام المسبقة الدينية.

من هنا توصل السفسطائيون إلى استنتاج في مصلحة اعتماد نزعة إلحادية أو لأدرية مرنة في الميتافيزيقيا (الماورائيات) وسلوك ظريفي في الأخلاق. ولأن جملة

العقائد الدينية، والبنى السياسية، وقواعد السلوك الأخلاقي، باتت تُرى أعرافاً مبتكرة إنسانياً، فإنها معرضة لقدر عميق وأساسي من المسألة والتغيير. فبعد قرون من الطاعة العمياء لمواقف تقليدية مقيّدة، بات الإنسان قادراً على التحرر لاعتماد برنامج قائم على المصلحة الذاتية المتنورة. واكتشاف الأفضل بالنسبة إلى الإنسان بالوسائل العقلانية يبدو إستراتيجية أذكي من إصرار المرء على إسناد أفعاله إلى الإيمان بالآلهة الأسطورية أو الفرضيات المطلقة لما ورائيات غير قابلة للبرهنة. ونظراً لعدم جدوى البحث عن الحقيقة المطلقة، أوصى السفسطائيون بأن يتعلم الشباب منهم الفنون العملية للإقتناع البلاغي والبراعة المنطقية (خفة اليد أو البهلوانية المنطقية إذا جاز التعبير)، جنباً إلى جنب مع الطيف الواسع من الموضوعات الأخرى المتدرجة من التاريخ الاجتماعي والأخلاق، وحتى الرياضيات والموسيقا. وبذلك يتم توفير أفضل أنواع الإعداد للمواطن من أجل أن يضطلع بدور فاعل في نظام دولة المدينة الديمقراطية ويضمن لنفسه، على نحو أعم، حياة ناجحة في العالم. ولأن المهارات اللازمة لبلوغ الامتياز في الحياة قابلة للتعليم والتعلم، فإن الإنسان ينعم بحرية توسيع فرصه عن طريق التعليم. فهو ليس محدوداً أو مقيداً بأي افتراضات تقليدية مثل الإيمان التقليدي بأن قدرات المرء محددة سلفاً وإلى النهاية نتيجة الحظ الطارئ أو الوراثة. ومن خلال برنامج كهذا الذي يقترحه السفسطائيون، كان بوسع كل من الفرد والمجتمع أن يعمل على تحسين أحواله.

وهكذا، فإن السفسطائيين توسطوا عملية الانتقال من عصر قائم على الأسطورة إلى عصر قائم على العقل العملي. كان لا بد للإنسان والمجتمع من أن تتم دراستهما، منهجياً وتجريبياً، دون أي تصورات لاهوتية مسبقة. كان لا بد من فهم الأساطير، بوصفها حكايات مجازية، لا تجليات حقيقية سماوية. إن الحدة العقلانية، والدقة النحوية، والبسالة الخطابية كانت أولى الفضائل في الإنسان المثالي الجديد. والصياغة السليمة لشخصية الإنسان بما يؤهله للمشاركة الناجحة في حياة دولة المدينة تطلبت تعليماً صحيحاً في سائر مجالات الفنون والعلوم المختلفة، مما أوجب تأسيس البايديا (Paideia) - نظام التعليم والتدريب الإغريقي الكلاسيكي المشتمل على التربية البدنية (الجيماستيك)، وقواعد اللغة، والخطابة والبلاغة، والشعر،

والموسيقا، والرياضيات، والجغرافيا، والتاريخ الطبيعي، والفلك والعلوم الفيزيائية، وتاريخ المجتمع والأخلاق، والفلسفة - وهو منهاج تربوي دراسي كامل ضروري لإنتاج مواطن جيد الصقل، كامل التعليم.

شكل شك السفسطائيين المنهجي في المعتقدات الإنسانية - سواء منها الإيمان التقليدي بالآلهة أو الإيمان الأحداث، ولكن الساذج بالمثل، في نظرهم، في قدرة عقل الإنسان على معرفة طبيعة شيء هائل وغير محدود مثل الكون دونما خطأ - عامل تحرير للفكر وتمكينه من اتباع مسارات جديدة وغير مستكشفة. ونتيجة لذلك باتت مكانة الإنسان أعظم من أي وقت مضى. بات متزايد الحرية وتقرير المصير واعياً لعالم أوسع يضم ثقافات ومعتقدات، إضافة إلى ثقافته وعقيدته هو، مدركاً لنسبية القيم والعادات الإنسانية ومرونتها، متنبهاً لدوره الخاص في إيجاد واقعه. غير أنه مع ذلك لم يعد عظيم الأهمية في النظام الكوني القائم، إذا كان موجوداً بالطلق، على منطقته الخاص، غافلاً عن الإنسان وعن جملة القيم الثقافية الإغريقية.

ثمة مشكلات أخرى طرحتها آراء السفسطائيين. فعلى الرغم من التأثيرات الإيجابية لتدريبهم الفكري إزاء جميع القيم التي دفعت بعضهم إلى الدفاع عن نوع من الانتهازية اللاأخلاقية المكشوفة. كان الطلاب يتعلمون فنون اجتراح حجج مقنعة ظاهرياً مؤيدة لأي دعوى أو ادعاء دون استثناء. ولعل ما أثار قدراً أكبر من الإزعاج هو التدهور المتزامن للوضع السياسي والأخلاقي في أثينا، وصولاً إلى نقطة الأزمة - فساد النظام الديمقراطي وتحوله إلى خدعة، الانقلاب اللاحق المدبر من قبل طغمة لا تعرف معنى الرحمة، تحول قيادة اليونان الأثينية إلى حفنة من الطفلة، الحروب البائدة بالغطرسة والمنتھية بالكوارث. باتت الحياة اليومية في أثينا شاهداً على الانتهاك الفظ لأبسط المعايير الأخلاقية الإنسانية، فقد كان هناك قدر غير قليل في روتين المواطنين الأثينية الذكورية الحصرية واستغلال قاسٍ في الغالب لفئات النساء، والعبيد، والأجانب (الغريباء - البرابرة). كانت لجميع هذه التطورات جذورها ودوافعها الخاصة، ومن الصعب إلقاء مسؤوليتها على عواطف السفسطائيين. إلا أن الإنكار الفلسفي للقيم المطلقة والترويج السفسطائي للانتهازية الفاضحة كانا

يبدوان، في مثل هذه الظروف الحساسة والدقيقة، عاكسين ومفاقمين لروح العصور الإشكالية في الوقت عينه.

أما النزعة الإنسانية النسبية لدى السفسطائيين فلم تكن، برغم كل طابعها التقدمي والليبرالي، تثبت أنها حميدة كلياً. فالعالم الأوسع الذي فتحت انتصارات أثينا السابقة كان قد نسف استقرار يقينياتها القديمة، فباتت بحاجة إلى نظام أوسع -نظام كوني شامل، ولكنه مفهومي ونظري- نظام يمكن إدراك الأحداث في إطاره. لم تكن تعاليم السفسطائيين توفر مثل هذا النظام، بل تقدم، بالأحرى، منهج نجاح. إلا أن أسلوب تعريف النجاح نفسه بقي سراباً. أما تأكيدهم الجريء لسيادة فكر الإنسان -بمعنى قدرة فكر الإنسان وحده على تزويده بما يكفي من الحكمة ليعيش حياته بنجاح، بمعنى قدرة عقل الإنسان وحده على إنتاج قوة التوازن- فقد بدا الآن متطلباً عملية إعادة تقويم. بالنسبة إلى الحساسيات الأكثر محافظة، كانت أسس منظومة المعتقدات الهلينية التقليدية مع قيمها الخالدة سابقاً تتعرض لخطر من الاهتراء والتآكل، فيما العقل والمهارة اللفظية باتا متمتعين بما هو أقل من الشهرة المعصومة. وبالفعل، فإن مجمل تطور العقل صار يبدو الآن كما لو كان دائماً على تقويض أساسه نفسه، مع مبادرة العقل البشري إلى حرمان نفسه من القدرة على المعرفة الحقيقية للعالم.

سقراط

في هذا المناخ الثقافى المشحون جداً بدأ سقراط بحثه الفلسفي مثل أي سفسطائي مسكون بالشك وفردية النزعة. وبوصفه معاصراً أصغر سناً لكل من بريكلبس، ويوريبيدس، وهيرودوت، وبروتاغوراس، ومرتفعاً في حقبة مكنته من رؤية عملية بناء الهيكل (البانيثيون) على الأكروبول، من البداية إلى النهاية، ولج سقراط ميدان الفلسفة في أوج التوتر بين التراث الأولي القديم والنزعة الفكرية الجديدة الناشطة. وبمقتضى حياته ووفاته غير العاديتين كان سيحدث انقلاباً جذرياً في العقل الإغريقي، ليس فقط بوصفه مؤسساً لمنهج ومثل أعلى جديدين، بل ومرسّخاً، بشخصه هو، أنموذجاً، ومصدر إلهام دائمين للفلسفة اللاحقة كلها.

وعلى الرغم من ضخامة تأثير سقراط، فإن ما يعرف عن حياته يقيناً قليل. فسقراط نفسه لم يكتب شيئاً. والصورة الأغنى والأكثر تماسكاً للرجل هي تلك المتضمنة في حوارات أفلاطون، غير أن المدى الدقيق الذي تعكس فيه جملة الكلمات والأفكار المعطوفة هنا على سقراط التطور اللاحق لفكر أفلاطون بالذات يبقى غير واضح (مشكلة سنتناولها في نهاية الفصل). أما الكتابات الباقية لمعاصرين وأتباع آخرين -لزينوفون، آيستثينيس، أريستوفانيس، أرسطوطاليس، من الأفلاطونيين المتأخرين- فهي، على جدواها، غير مباشرة أو مجتزأة عموماً، ضبابية غالباً ومتناقضة أحياناً. غير أنه من شأن صورة يعول عليها على نحو معقول يمكن تجميعها بالاستناد إلى حوارات أفلاطون المبكرة جنباً إلى جنب مع مصادر أخرى.

واضح من هذه المراجع أن سقراط كان إنساناً ذا شخصية وذكاء استثنائيين، إنساناً مفعماً بحماسة نادرة، في عصره أو في أي عصر آخر، للأمانة الفكرية والاستقامة الأخلاقية. كان شديد الإلحاح على البحث عن إجابات على أسئلة لم تكن قد طُرحت من قبل، وعلى السعي لتقويض جملة الافتراضات والمعتقدات التقليدية؛ استثارة لتفكير أكثر حرصاً بقضايا الأخلاق، وعلى العمل دون كلل لإجبار نفسه وأولئك الذين يتحدث معهم على التماس قدر أعمق من فهم ما كانت أي حياة صالحة تقوم عليه. جاءت أقواله وأفعاله تجسيدا لقناعة راسخة بأن من شأن فعل النقد الذاتي العقلاني أن يحرر عقل الإنسان من أسر الآراء الزائفة. وبسبب تفانيه في سبيل اكتشاف الحكمة واستخراجها من الآخرين، أهمل سقراط شؤونه الخاصة، مكرساً كل وقته، بدلاً من ذلك، على المناقشة الجادة مع أشقائه في الوطن. خلافاً للسفسطائيين، لم يكن يطلب أجراً مقابل تعليمه. وعلى الرغم من علاقته الحميمة مع نخبة أثينا، فإنه بقي غير مبالٍ كلياً بالثروة المادية ومعايير النجاح التقليدية. كان سقراط يترك انطباع إنسان منسجم مع نفسه انسجاماً غير عادي، على الرغم من أن مزاجه الشخصي كان مثقلاً بكثير من المفارقات. إن سقراط المتواضع إلى درجة الانسحاق، ولكن الواثق بالنفس إلى حدود التحدي، الحصيف حصافة قارصة ولكن الملح على الصعيد الأخلاقي، الأليف والاجتماعي ولكن الانعزالي والتأملي، كان قبل كل شيء إنساناً التهمه عشق الحقيقة.

يبدو أن سقراط درس في شبابه علوم الطبيعة المتوافرة في عصره بشيء من الحماسة، مركزاً على معاينة جملة الفلسفات المعاصرة المختلفة المهتمة بالتحليل التخميني للعالم المادي. غير أنه ما لبث أن اكتشف عدم كفاية ذلك. تمخضت زحمة النظريات المتصارعة عن المزيد من الاضطراب والفوضى، بدلاً من الوضوح والشفافية، وتفسيرات تلك النظريات للكون القائمة على التعليل المادي وحده، غافلة عن الذكاء الهادف في العالم بدت له ناقصة. وقد رأى أن مثل هذه النظريات لم تكن متماسكة مفهوماً ولا مجدية أخلاقياً، مما دفعه إلى التحول عن الفيزياء وعلم الكون (الكوزمولوجيا) إلى الأخلاق والمنطق. كيف يجب على المرء أن يعيش؟ وكيف يتعين عليه أن يفكر بوضوح وكيف يجب أن يعيش؟ أصبح هاجسه الطاعني. وكما كان شيشرون سيعلم بعد قرون فإن سقراط (قد أنزل الفلسفة من السماوات وغرسها في مدن البشر وبيوتهم).

ومثل هذا التحول كان بالفعل قد بات متردد الصدى في أفكار السفسطائيين، الذين كانوا أيضاً يشبهون سقراط من حيث اهتمامهم بالتعليم، وباللغة، وبالخطابة البلاغية، والجدل أو الحاجة. غير أن طابع تطلعات سقراط الأخلاقية والفكرية كان شديد الاختلاف. فالسفسطائيون كانوا يعرضون تعليم الآخرين، كيف يعيشون حياة ناجحة، في عالم جميع معايير الأخلاقية أعراف وتقاليد وكل المعرفة الإنسانية نسبية. أما سقراط فكان يؤمن بأن مثل هذه الفلسفة التعليمية كانت خاطئة فكرياً وكارثية أخلاقياً. وفي معارضة للنظرة السفسطائية، رأى سقراط مهمته الخاصة متمثلة في الاهتمام إلى طريق موصلة إلى معرفة متعالية على مجرد الرأي، معرفة تغني أخلاقاً متعالية على الأعراف المجردة.

وفي مرحلة مبكرة من حياة الفيلسوف الشاب، كان كاهن أبولو في دلفي قد أعلن عدم وجود من هو أكثر حكمة من سقراط. وفي مسعى منه، كما قال لاحقاً بسخرية مميزة، لدحض رأي الكاهن، عكف سقراط باهتمام على معاينة معتقدات وأنماط تفكير جميع أولئك الذين يعدون أنفسهم متصفين بالحكمة - واصلوا إلى نتيجة أنه كان بالفعل أكثر حكمة من جميع الآخرين؛ لأنه كان الوحيد الذي أقر بجهله. غير أن سقراط كان يرى أن المعرفة الحقيقية لم يتم امتلاكها بعد، في حين أن السفسطائيين

كانوا قد أكدوا استحالة الوصول إلى مثل هذه المعرفة. وإصراره على الإبراز المتكرر لجهل الإنسان، جهله هو و جهل الآخرين، كان يرمي إلى استثارة، لا اليأس الفكري، بل التواضع في مجال الفكر. واكتشاف الجهل شكل بالنسبة إلى سقراط بداية المهمة الفلسفية لانهايتها، إذ لا يستطيع المرء أن يبدأ بالتغلب على تلك الافتراضات الدارجة الحاجبة للطبيعة الحقيقية لما يعنيه أن يكون الإنسان كائنًا إنسانيًا إلا من خلال ذلك الاكتشاف. وقد رأى سقراط أن رسالته الشخصية هي إقناع الآخرين بجهلهم مما قد يجعلهم أقدر على البحث عن أفضل طرق عيش الحياة.

وفي رأي سقراط، فإن أي محاولة لتعزيز النجاح والتميز الحقيقيين في الحياة الإنسانية يتعين عليها أن تأخذ في الحسبان الجوهر الأعمق للإنسان، روحه أو نفسه. وربما من منطلق إحساسه الخاص عالى التطور بالذات الفردية والانضباط الذاتي، نجح سقراط في إغناء العقل الإغريقي بوعي جديد بالأهمية المركزية للروح، مرسخاً إياها، للمرة الأولى، كمكمن الوعي الفردي المستيقظ من ناحية ومستقر الطابع الأخلاقي والفكري من ناحية ثانية. ألح سقراط على شعار دلفي: «اعرف نفسك!» لإيمانه بأن طريق الإنسان الوحيدة إلى السعادة الحقيقية تمر عبر معرفة الذات، عبر نوع من الفهم العميق لنفسه هو وحالتها السليمة. ما من إنسان إلا ويتطلع، بطبعه بالذات، إلى بلوغ السعادة، والسعادة لا يتم بلوغها، كما تقول تعاليم سقراط، إلا من خلال عيش نوع من الحياة يوفر أفضل خدمة لطبيعة الروح. فالسعادة ليست نتاج أي ظروف مادية أو خارجية، أو نتاج الثروة، أو السلطة، أو الشهرة، بل محصلة عيش حياة صالحة وملائمة للروح.

وعلى المرء الذي يريد أن يعيش حياة صالحة حقاً أن يعرف طبيعة الصلاح أو الخير وجوهره، وإلا فسيكون متحركاً دونما هدى، من منطلق العادة أو الضرورة المجردتين، مضطراً ثوب الخير أو الفضيلة على أي شيء يكون متناغماً مع المزاج الشعبي أو جالباً سعادة اللحظة. بالمقابل، رأى سقراط أن الإنسان، إذا كان بالفعل يعرف ما هو خير حقاً - ما هو مفيد بأعمق المعاني - فسيصرف، طبيعياً وحتمياً، تصرفاً خيراً وسليماً. ستؤدي معرفة ما هو خير، بالضرورة، إلى جعل المرء يتصرف من ذلك المنطلق، فلا

أحد يبادر طوعاً وعن قصد إلى اختيار ما يعرف أنه سيُلحق الأذى به. فقط حين يخطئ ويرى خيراً وهمياً، كما لو كان خيراً حقيقياً يقع في مغبة السلوك الخاطئ. ما من أحد يقترب الخطأ وهو يعرف؛ لأن من طبيعة الخير بالذات أن يكون مرغوباً، شرط أن يكون معروفاً. وبهذا المعنى، فإن سقراط كان يرى أن الفضيلة معرفة، وما الحياة السعيدة حقاً إلا حياة قائمة على التصرف السليم الذي يوجهه العقل.

وعلى أي شخص يريد اكتشاف ما هو فاضل حقاً أن يطرح أسئلة صعبة. لا بد للمرء كي يعرف الفضيلة أن يكتشف العنصر المشترك في سائر الأفعال الفاضلة، أي جوهر الفضيلة. لا بد له من أن يفكك، يحلل، يختبر قيمة كل بيان عن طبيعة الفضيلة من أجل التوصل إلى معرفة طابعها الحقيقي. ليس كافياً إيراد الأمثلة عن أنواع مختلفة من الأفعال الفاضلة والزعـم بأن هذه هي الفضيلة نفسها؛ لأن مثل هذا الزعم لا يميـط اللثام عن الصفة الجوهرية الوحيدة الكامنة في صلب جميع الأمثلة التي تجعلها نماذج حقيقية للفضيلة. ينطبق الأمر أيضاً على الخير، العدل، الشجاعة، التقوى، الجمال. وجّه سقراط انتقاداً إلى الاعتقاد السفسطائي القائل: إن مثل هذه العبارات لم تكن، آخر المطاف، سوى كلمات، مجرد أسماء لأعراف إنسانية معتمدة راهناً. وبالفعل، فإن من شأن الكلمات أن تشوه وتخدع، موحية بالصحة فيما هي مفتقرة إلى الأساس الصلب. غير أن الكلمات تستطيع أيضاً أن تدل على شيء أصيل وبارق، كما لو كانت تسلط الضوء على لغز ثمين غير مرئي. وما المهمة التي تنتصب أمام الفيلسوف إلا هداية الناس إلى الطريق المفضية إلى ذلك الواقع الحقيقي.

وفي سياق أداء هذه المهمة تمكن سقراط من تطوير صيغته الجدلية الشهيرة للنقاش، تلك الصيغة التي كانت ستغدو طابع العقل الغربي وتطوره: المحاكمة عبر الحوار أسلوباً للتمحيص الفكري الرامي إلى فضح المعتقدات الباطلة وإبراز الحقيقة. وإستراتيجية سقراط المميزة تمثلت في تناول سلسلة من الأسئلة مع من يدخل معه في نقاش، والعمل، بلا هوادة، على تحليل جملة الملابس التي تنطوي عليها الإجابات واحدة بعد الأخرى بما يوفر إمكانية الكشف عن الأخطاء والتناقضات الكامنة في أي اعتقاد أو بيان. كان يجري رفض محاولات تحديد جوهر شيء ما، الواحدة بعد

الأخرى بحجة أنها إما أوسع مما ينبغي أو أضيق مما يجب، أو بعيدة كلياً عن إصابة الهدف. كثيراً ما كان مثل هذا التحليل ينتهي إلى ارتباك كامل، بوصول شركاء سقراط في المناقشة إلى حالة خدر أشبه بحالة من لسعه سمك الراي المدوخ. ولكن الفلسفة لم تكن في مثل هذه الأوقات، مهتمة، حسب رأي سقراط، بمعرفة الإجابات الصحيحة بمقدار اهتمامها بالمحاولة الشاقة والدؤوب المبذولة من أجل اكتشاف تلك الأسئلة. ليست الفلسفة إلا مسيرة، مدرسة، انضباط بحث يدوم العمر كله. وما ممارسة الفلسفة على طريقة سقراط إلا إخضاعاً لأفكار المرء لنقد العقل في سياق حوار جاد مع آخرين. والمعرفة الحقيقية لم تكن شيئاً يمكن تلقيه ببساطة من آخر على نحو غير مباشر مثل أي سلعة مشتراة، كما هي الحالة مع السفسطائيين، بل هي، بالأحرى، إنجاز شخصي، لا يتم الفوز به إلا مقابل نضال فكري مطرد وتأمل دائم قائم على النقد الذاتي. يقول سقراط: (ليست الحياة غير المكوية بنار النقد جديرة بأن تعاش).

غير أن سقراط لم يكن ذا شعبية شاملة بسبب سؤاله المستمر للآخرين، وقد عدّ تشجيعه الفاعل لنوع من نزعة الشك النقية بين تلامذته، من قبل بعضهم، عملاً تخريبياً خطراً منطقياً على التهديد بتقويض السلطة الصحيحة للتقاليد والدولة. صحيح أن سقراط كان، في سعيه الشاق بحثاً عن معرفة معينة، قد قضى جزءاً كبيراً من حياته، ملحقاً الهزيمة بالسفسطائيين في لعبتهم هم بالذات، غير أن المفارقة الساخرة هي أن سقراط جرى تصنيفه في خانة السفسطائيين، حين أقدم اثنان من المواطنين، في المدة المضطربة بأثينا غداة الحرب البيولوبونيزية الكارثية، على اتهامه باللاتقوى وإفساد الشباب. وقد قبض على سقراط في إغارة على عدد من الشخصيات السياسية الذين كان بعضهم، في وقت من الأوقات، أعضاء في حلقاته، وحُكم عليه بالإعدام. في مثل هذا الوضع كان من المألوف اقتراح عقوبة النفي بدلاً، وربما كان ذلك ما أراده موجهو الاتهام، إلا أن سقراط أبى في كل مرحلة من مراحل المحاكمة أن يساوم على مبادئه، ورفض الإذعان لجميع المحاولات التي بُذلت من أجل تمكينه من النجاة من عواقب الحكم أو تعديلها. بقي مصراً على تأكيد صحة الحياة

التي كان قد عاشها، حتى وإن أفضت رسالته القائمة على إيقاظ الآخرين، الآن، إلى جلب الموت إليه، الموت الذي لم يخفه، بل سارع، بالأحرى، إلى الترحيب به، بوصفه باباً مفضياً إلى الأبدية، وإلى الخلود. محتسباً سم الشوكران في حالة غامرة من الابتهاج، غدا سقراط شهيداً متطوعاً، فداثياً، لمثل الفلسفة الأعلى الذي طالما رفع لواءه.

البطل الأفلاطوني

حشدُ الأصدقاء والتلاميذ الذين اجتمعوا حول سقراط في أيامه الأخيرة كانوا مشدودين إلى إنسان كان قد جسّد، على نحو استثنائي فريد، مثله الأعلى خير تجسيد. فيميز أوجتها الفريدة بين إيروس ولوغوس - بين العاطفة والعقل، بين الصداقة والمحاجة، بين الرغبة والحقيقة - تبدو فلسفة سقراط أنها كانت تعبيراً مباشراً عن شخصيته. وكل فكرة سقراطية مع ما تعبر عنه جاءت تحمل طابع النواة الفعلية لمزاجه الشخصي، كما بدت خارجة من رحم هذا المزاج. هذه الحقيقة بالذات، في السياق الكامل لحوارات أفلاطون، كما جرى تصويرها - حقيقة أن سقراط كان يتكلم ويفكر بثقة فكرية وأخلاقية مستندة إلى معرفة ذاتية عميقة، متجذرة في أعماق نفسه على ما بدا - هي التي زودته بالقدرة على التعبير عن حقيقة كانت، بمعنى ما، شاملة، متأصلة في حقيقة السماء نفسها.

ومع ذلك لم يكن هذا العمق الكاريزمي للعقل والروح هو الأمر الوحيد الذي أكدّه في تصويره لأستاذه. فسقراط الذي قام أفلاطون بتخليد ذكره نجح أيضاً في تطوير وطرح موقف معرفي محدد ما لبث أن أفضى عملياً إلى إيصال الإستراتيجية الجدلية (الديالكتيكية) السقراطية إلى خواتيمها الميتافيزيقية (الماورائية). وهنا سنوسع مناقشتنا لهذه الشخصية المحورية بالاستناد إلى التفسير الأكثر إتقاناً - و«الأفلاطوني» على نحو أشدّ جزمًا - لسقراط المتضمن في حوارات أفلاطون المتوسطة العظيمة. بادئاً مع حوار الفايذا، وبالغاً أقصى تطوره في حوارات مثل المأدبة (السيمبوزيوم) والجمهورية تضاعف شخصية سقراط من التعبير عن مواقف تتجاوز تلك المعطوفة عليه في الحوارات السابقة، ومن قبل مرجعيات أخرى مثل زينوفون وأرسطوطاليس. وعلى الرغم من إمكانية تفسير الأدلة بطرق كثيرة، فإن ما يتجلى بوضوح هو أن أفلاطون

كان، في تأمله لتراث أستاذه في سياق تطوره الفكري الخاص، يتدرج في الكشف عبر هذه المواقف الأكثر تطوراً عما أدرك أنه كان كامناً في عمق حياة سقراط ومحاياته.

ومع السير قدماً في الحوارات (وتتابعها الدقيق ليس واضحاً تماماً) فإن الكلام الأيكر لسقراط - المشدد بقوة على مطالبته بالتماسك المنطقي والتعريفات ذات المعنى، المنتقد لسائر يقينيات الإيمان البشري المفترضة - يبدأ بالتقدم نحو مستوى جديد من النقاش الفلسفي. وبعد إنجاز عملية معاينة سائر المنظومات الفكرية الدارجة، من فلسفات الطبيعة العلمية إلى المحاجات الماكرة والمتصفة بالدهاء لدى السفسطائيين، كان سقراط قد استنتج أن جميع تلك المنظومات كانت مفتقرة إلى المنهج النقدي السليم. وبغية إلقاء الضوء على مقاربتة، قرر الاهتمام، لا بالحقائق، بل بالبيانات عن الحقائق. وهذه الأطروحات كان سيحللها من خلال التعامل مع كل واحدة منها بوصفها فرضية، مستخلصاً نتائجها، وصولاً إلى اكتشاف قيمتها. وأي فرضية يتضح أنها صحيحة ومطردة كان سيتم تأكيدها مؤقتاً، ولولم يتم إثبات صحتها؛ نظراً لأن من شأنها بدورها ألا تترسخ يقينياً إلا عن طريق فرضية معتمدة أكثر نهائية.

أخيراً قام سقراط، وفقاً لما جاء في حوارات أفلاطون المتوسطة، بعد نقاش وتأمل شاملين لهذه القضايا، بطرح فرضيته الأساسية الخاصة، بوصفها تلك القاعدة النهائية للمعرفة والمعايير الأخلاقية: حين يكون شيء ما حسناً أو جميلاً، فإنه كذلك؛ لأن ذلك الشيء متوافر على قسط معين من جوهر أنموذجي أصلي للحسن أو الجمال، جوهر مطلق وكامل، جوهر موجود على مستوى خالد يتعالى على تجليه العابر الخاص، جوهر لا يمكن إدراكه إلا بالعقل، دون الحواس. ولهذه الشموليات العامة طبيعة حقيقية متجاوزة للعرف والرأي الإنسانيين المجردين، ووجود مستقل يتجاوز الظواهر التي تشي بها. وعقل الإنسان قادر على اكتشاف هذه الشموليات العامة ومعرفتها، من خلال نظام الانضباط الراقى للفلسفة.

فرضية (المثل - الأشكال) أو (الأفكار) هذه، برغم عدم إثباتها في أي وقت، تبدو، كما وصفها أفلاطون، ممثلة لشيء أكثر من نتيجة مقنعة لنقاش منطقي، شيء

ماثل بوصفه أشبه بواقع قاطع -مؤكد وضروري على نحوٍ مطلق- متجاوز تخمينات التجربة الإنسانية، ضبايياتها، وأوهامها. أما تسويغها الفلسفي فكان أخيراً وصفاً، واضحاً ذاتياً بالنسبة إلى عاشق الحقيقة الذي كان قد بلغ هدف التنوير البعيد. وبدا ما رمى إليه أفلاطون متمثلاً في حصول التواصل مع النظام العالمي ذاته وكشفه عبر اهتمام سقراط المطلق بعقله وروحه، بالفضيلة الأخلاقية جنباً إلى جنب مع الحقيقة الفكرية. في سقراط أفلاطون لم يعد نظام العالم واقفاً مهزوزاً وحده، بل كان قد اهتدى إلى نوع من الثقة واليقينية المستندتين إلى شيء أكثر عمقاً وأساسية. وهكذا فإن حل اللغز لمعضلة سعي سقراط المشوب بالشك إلى الحقيقة تمثل، كما عرضه أفلاطون على نحوٍ مسرحي مثير، في وصوله، آخر المطاف، إلى تصور، أو رؤية أو الأفكار الأبدية -تصور أو رؤية ما هو مطلق من خير، وحقيقة، وجمال، وما إلى كل ذلك- تلك الأفكار الأبدية التي أنهى بتأملها بحثه وإنجازته الفيلسوفين الطويلين.

صار عصر الأبطال والآلهة الأسطوريين يبدو غابراً منذ زمن طويل بالنسبة إلى مواطني أثينا الحديثة، غير أن البطل الهومييري بُعث حياً في سقراط أفلاطون، بوصفه بطل البحث الفكري والروحي عن الحقائق المطلقة في عالم مسحوق بين سندان السفسطة ومطرقة النزعة التقليدية. كان ثمة لون جديد من ألوان المجد الخالد الذي كشف عنه سقراط وهو يواجه الموت، والمثال الهومييري لم يكتسب أهمية جديدة بالنسبة إلى أفلاطون وأتباعه إلا عبر هذا التصرف البطولي فلسفياً. ثمة حقيقة روحية شديدة الرسوخ والواضح والشمول الكامل إلى درجة عجز معها، حتى الموت عن إلقاء الظل على وجودها، بل شكّل، على النقيض من ذلك، باباً لولوج ملكوتها، خرجت من رحم عمل سقراط الفكري الشاق. إن العالم المتعالي المتجلي في حوارات أفلاطون -وهي مآثر أدبية عظيمة مثل جملة القصائد والمسرحيات الملحمية المعجدة للثقافة الهلينية- جاء يشي بملكوت أولمبي جديد، ملكوت يعكس إحساساً بالنظام العقلاني، ولكنه يستحضر أيضاً آية الجلال المهيب والرفيع لآلهة الأساطير القديمة. فسقراط تقرير أفلاطون كان قد بقي وفيّاً للتطور الإغريقي الحاصل على صعيدي العقل والنزعة الإنسانية الفردية. غير أنه كان قد دأب، في سياق رحلته الأوديسية الفكرية، حيث عكف على توظيف وتركيب رؤى أسلافه، على اجتراح علاقة جديدة

مع واقع أزلي خالد، واقع متمتع بنعمة المغزى الفلسفي جنباً إلى جنب مع القداسة أو الماورائية الأسطورية. لدى سقراط تم احتضان الفكر بثقة، بوصفه قوة حياة فاعلة من جهة وأداة يتعذر الاستغناء عنها بالنسبة إلى الروح من جهة ثانية. ليس العقل مجرد أداة ذات جدوى بأيدي السفسطائيين والساسة وحدهم، ولا هو الملاذ البعيد للتخمينات المادية والمفارقات الغامضة دون سواها. إنه، بالأحرى، الملكة السماوية التي تمكن الروح الإنسانية من اكتشاف جوهرها بالذات من ناحية ومعنى العالم من ناحية أخرى، وهي ملكة لم تكن تتطلب إلا الإيقاظ. ومهما كانت مسيرة الإيقاظ بالغة الصعوبة، فإن طاقة فكرية سماوية كامنة بالقوة في الجميع بسطاء وعظماء على حد سواء.

تلك هي صورة سقراط في ذهن أفلاطون، صورة صاحب حل وذروة البحث الإغريقي عن الحقيقة، صورة منقذ الأساس السماوي والإلهي للعالم، صورة موقظ عقل الإنسان. فما كان بالنسبة إلى هوميروس والعقل العتيق علاقة لا تنفصم بين التجريبي والأنموذجي الأصلي، علاقة تعرضت لقدراً متزايداً من التحدي في النزعة الطبيعية للفيزياء الأيونية والنزعة العقلانية عند الإيليين، ما لبثت أن استؤصلت كلياً في مادية الذريين ونزعة الشك لدى السفسطائيين، تمت الآن إعادة صياغته واستعادته على مستوى جديد بأيدي كل من سقراط وأفلاطون. وعلى النقيض من الرؤية العتيقة غير المتميزة، كانت العلاقة المدركة الآن بين ما هو أنموذجي أصلي وما هو تجريبي قد أصبحت أكثر إشكالية، متصفة بالازدواجية، وقائمة على الثنائية. هذه الخطوة كانت خطوة حاسمة، إلا أن الشراكة الكامنة في العمق، المكتشفة مجدداً، مع الرؤية الأسطورية البدائية كانت على مستوى موازٍ من الحسم والأهمية. ففي الفهم الأفلاطوني، تمت إضاءة العالم من جديد بسلسلة من الأطروحات والصور الشاملة أو العامة. عاد عقل الإنسان قادراً على الاهتمام إلى معرفة مبادئ العالم الحاكمة. عادت حقائق السماء المطلقة، مرة أخرى، تحكم الكون وتوفر أساساً لسلوك البشر. عاد الوجود متمتعاً بنعمة الأهداف المتعالية. لم يعد النشاط الفكري والإلهام الأولي متعارضين. عادت القيم الإنسانية متجذرة في نظام الطبيعة، مع غنى الطرفين بذكاء السماء وآلهتها.

مع كل من سقراط وأفلاطون، كان البحث الإغريقي عن الوضع، والنظام، والمعنى في التجربة الإنسانية ذات الأوجه المتعددة، قد أكمل دورته، متمخضاً عن نوع من البعث الفكري للواقع السماوي المقدس المعروف في الطفولة الهوميرية البعيدة لدى الثقافة الهيلينية. وهكذا فإن أفلاطون نجح في ربط تصوره ونَفَخَ روحاً وأهمية جديدتين في الرؤية الأنموذجية الأصلية العتيقة للحساسية الإغريقية القديمة.



يبقى سقراط الشخصية الأنموذجية الأصلية في الفلسفة الإغريقية - بل في كل الفلسفة الغربية في الحقيقة - إلا أننا لا نتوفر، مع ذلك، على أي شيء مكتوب بيده هو يمكنه من أن يمثل أفكاره على نحو مباشر. أما حياته وفكره فلم ينتقلا إلى الأجيال اللاحقة إلا عبر المؤشور القوي لفهم أفلاطون في المقام الأول. كان تأثير سقراط في أفلاطون الشاب عظيماً إلى حد أن الحوارات الأفلاطونية تبدو مطبوعة بالطابع السقراطي على كل صفحة من صفحات تلك الحوارات تقريباً، مما جعل التمييز الحاسم بين فكري الفيلسوفين شبه مستحيل. وشخصية سقراط تضطلع بالدور الرئيس وتعبّر عن جملة الأطروحات المركزية في أكثر الحوارات ذات الشأن، وهي تفعل ذلك بدرجة عالية من الحساسية الشخصية المصورة بأمانة. تبقى النقطة التي ينتهي فيها سقراط التاريخي ليبدأ سقراط الأفلاطوني كاشف الغموض والضبابية. صحيح أن ادعاءه الجهل من منطلق نكران الذات يتناقض ظاهرياً مع المعرفة الأفلاطونية بالحقائق المطلقة، غير أن الأخيرة تبدو خارجة من رحم الأول مباشرة، كما لو أن تواضعاً فكرياً غير مشروط كان خرم إبرة مرور خيط الحكمة الكونية الشاملة. من المؤكد أن من شأن سقراط الذي دام العمر كله بحثاً عن الحقيقة والنظام أن يبدو مستنداً ضمناً إلى نوع من الإيمان بالوجود النهائي لكل من الحقيقة والنظام⁶. يضاف إلى ذلك، أن طابع حججه وتوجهها كما جرى تقديمها، لا في الحوارات الأفلاطونية المبكرة وحسب، بل وفي تقارير آخرين أيضاً، يشيان بقوة بأن سقراط كان، أقله منطقياً، ملتزماً بما كان سيُرى لاحقاً على أنه قوام نظرية عموميات شاملة.

كان لمحاكمة سقراط وإعدامه من جانب النظام الديمقراطي الأثيني تأثير بالغ العمق في أفلاطون، فأقنع بعدم جدوى كل من الديمقراطية السائبة (الفالطة بلا دفة موجهة) والفلسفة غير القائمة على المعايير والمبادئ. ومن هنا ضرورة وجود أساس مطلق للقيم إذا أردنا لأي نظام سياسي أو فلسفي أن يكون ناجحاً وحكيماً. بالاستناد إلى جملة الأدلة التاريخية والأدبية المتوافرة سيبدو أن بحث سقراط الشخصي عن تعريفات مطلقة ويقين أخلاقي، وربما بالتأكيد طرحه لصيغة مبكرة ما من صيغ عقيدة المثل، قد جرى تطويرهما وتوسيعهما عبر حساسية أفلاطون الأكثر إحاطة، وصولاً إلى جعلهما منظومة شاملة. ثمة رؤية إضافية أدخلها أفلاطون في المنظومة، مقتبساً إياها من أسلاف مختلفين لسقراط، خصوصاً بارمانيدس (رؤية أن الواقع القابل لفهم ذي طبيعة أحادية ثابتة)، هيراقليطوس (رؤية التدفق الدائم للعالم المحسوس)، وفيثاغورس قبل هذا وذلك (رؤية قابلية فهم الواقع عبر الأشكال الرياضية). هواجس سقراط واستراتيجياته الأكثر تركيزاً باتت، إذًا، أساس مبادرة أفلاطون الأوسع إلى طرح الخطوط العريضة والمشكلات الرئيسة بالنسبة إلى الفلسفة الغربية اللاحقة بجميع ميادينها المختلفة، ميادين المنطق، والأخلاق، والسياسة، والمعرفة، والوجود (الانطولوجيا)، والجمال، والنفس (السايكولوجيا)، والكونيات (الكوزمولوجيا).

عبر أفلاطون عن التعميق والتوسيع عن طريق توظيف شخصية سقراط لإنطاق الفلسفة التي كان يؤمن أن حياة سقراط جسدها بنبل. لم يكن سقراط في نظر أفلاطون، إلا تجسيداً حياً للخير والحكمة، وهما الصفتان اللتان كان أفلاطون يعدهما المبدأين الأساسيين للعالم والهدفين الأسمى لطموح الإنسان. وهكذا، فإن سقراط أضحى ليس فقط مصدر إلهام الفلسفة الأفلاطونية، بل وتجسيدها الحي أيضاً. ومن تحت عباءة أفلاطون الفنية خرج سقراط الأنموذجي الأصلي، أبو الفلسفة الأفلاطونية.

من وجهة النظر هذه، لم يرق أفلاطون بتقديم أي فيلم وثائقي حري في فكر سقراط؛ كما لم يبادر، من الطرف المعاكس إلى استخدام سقراط مجرد ناطق بأفكاره هو المستقلة تماماً. بدلاً من هذا وذلك يبدو أن علاقة أفلاطون مع سقراط كانت أكثر تعقيداً، وأشد غموضاً، وأميل إلى التفسير والإبداع، لدى قيامه بتطوير وتحويل أفكار أستاذه لإيصالها إلى ما تراءى له خلاصاتها المتأصلة، المبحوثة منهجياً، الواضحة

ميتافيزيقياً. كثيراً ما كان سقراط يرى نفسه مؤلداً فكرياً دائماً من خلال مهارته الجدلية (الديالكتيكية) على استيلاء الحقيقة الكامنة في عقل الآخر. ربما كانت الفلسفة الأفلاطونية بالذات هي الثمرة الأخيرة والأنضج لذلك المخاض.

سعي الفيلسوف إلى امتلاك العقل الكوني الشامل

برغم كل إخلاصها للدقة الجدلية (الديالكتيكية) والصرامة الفكرية، بقيت الفلسفة الأفلاطونية مخترقة بنوع من الرومانسية الدينية التي أثرت في كل من مقولاتها الوجودية (الأونطولوجية) واستراتيجيتها المعرفية. وكما في مناقشته لإيروس في المأدبة (السيمبوزيوم)، فإن أفلاطون وصف الأفكار، لا على أنها أشياء محايدة خاضعة للإدراك العقلاني الخالي من العاطفة، بل جواهر متعالية تقوم لدى ممارستها مباشرة من قبل الفيلسوف الخالص، باستثارة رد عاطفي حاد، بل وحتى نشوة صوفية باطنية. كلمة (فيلسوف) تعني حرفياً (عاشق الحكمة)، والفيلسوف يقارب مهمته الفكرية بوصفها مغامرة رومانسية ذات أهمية شاملة. وبالنسبة إلى أفلاطون ليست الحقيقة النهائية ذات طبيعة أخلاقية وعقلانية فقط، بل وجمالية أيضاً. فقيم الخير، والحق، والجمال متوحدة عملياً في المبدأ الإبداعي السامي الضابط، دفعة واحدة، للشهادة الأخلاقية، والالتزام الفكري، والاستسلام الجمالي. وبوصفه الأقرب منالاً بين الأشكال أو المثل، وهو مرئي جزئياً حتى بالعين المجردة، فإن الجمال يمكن وعي الإنسان من الانفتاح على وجود المثل الأخرى، جاذباً الفيلسوف إلى الصورة والمعرفة الجمالية لكل من الحق والخير. من هنا تلميح أفلاطون إلى أن الرؤية الفلسفية الأسمى لا تكون ممكنة إلا لمن يتوافر فيه مزاج عاشق. لا بد للفيلسوف من أن يستسلم داخلياً لأرقى آيات إيروس، تلك الحماسة الشاملة لاستعادة وحدة سابقة، للتغلب على الانفصال عن السماء وصولاً إلى الاندماج بها.

قام أفلاطون بوصف معرفة السماء على أنها مضمرة في كل روح ولكنها منسية. والروح، وهي خالدة، تمارس احتكاكاً مباشراً وحميماً مع الحقائق الأزلية قبل الميلاد، غير أن شرط ما بعد الولادة الإنساني المتمثل في السجن الجسدي يدفع الروح إلى نسيان الحالة الحقيقية للأمور. أما هدف الفلسفة فهو تحرير الروح من هذا الوضع

المضلل، حيث تتعرض للخداع من جانب تقليد ما هو محدود وحجبه لما هو أبدي. تتمثل مهمة الفيلسوف في (استحضار) الأفكار المتعالية، باستعادة معرفة مباشرة بجملتها الأسباب والمنابع الحقيقية لجميع الأشياء.

في الجمهورية، قام أفلاطون بتسليط الضوء على الفرق بين المعرفة الصحيحة للواقع، ووهم المظاهر من خلال صورة مدهشة: البشر أشبه بسجناء مربوطين بجدار كهف تحت الأرض، حيث لا يستطيعون مطلقاً أن يلتفتوا ليرَوْا ضوء النار التي هي في مكان أعلى وبعيد خلفهم، وحين تمر أشياء خارج الكهف أمام الضوء، يتوهم السجناء أن الظلال المجردة المنعكسة على الجدار هي الأشياء الحقيقية، وما من أحد سوى ذلك الذي يتحرر من قيده ويخرج من الكهف للدخول في العالم الكائن في الخارج يستطيع أن يلمح الواقع الحقيقي، برغم أن تعرضه الفجائي للنور قد يبهره فيبقى عاجزاً عن التعرف على طبيعة هذا النور، أما بعد التآلف مع الضوء والاعتياد عليه وصولاً إلى التعرف على الأسباب الحقيقية الكامنة وراء الأشياء، فإنه سيسارع إلى تشمين وضوح فهمه الجديد عالياً، وإن تذكر مصيره السابق بين السجناء الآخرين، حيث يدأب الجميع على تكريس عقولهم لفهم أوهام مجردة، من شأنه، مثل هوميروس، أن يفضل تحمل أي شيء في العالم الحقيقي على الاضطرار للعيش في عالم الأشباح السفلي، ولو طُلب منه أن يعود إلى الكهف ليدخل، وهو غير المعتاد على ظلام الكهف، في تنافس مع الآخرين في نشاطهم المعتاد القائم على (فهم) الأشباح والظلال، لكان من المحتمل، في الحقيقة، أن يستثير سخريتهم واستهزاءهم، وأن يبقى عاجزاً عن إقناعهم بأن ما كانوا يشاهدونه لم يكن سوى انعكاس باهت للواقع.

كانت المهمة الكبرى التي تواجه الفيلسوف في نظر أفلاطون، متمثلة، إذًا، في الخروج من كهف الظلال الشبحية وإعادة عقله الضال إلى النور الأنموذجي الأصلي، المنبع الحقيقي للوجود. وعند الحديث عن هذا الواقع الأعلى، كرر أفلاطون الربط بين النور، والحقيقة، والخير. ففي الجمهورية قام بوصف فكرة الخير بأنها بالنسبة إلى العالم القابل للفهم بمنزلة الشمس بالنسبة إلى العالم القابل للرؤية: وكما أن الشمس تتيح لأشياء العالم المرئي فرصة أن تنمو وتغدو مرئية، فإن الخير يمنح جميع

أشياء العقل وجودها وقابلية أن تكون مفهومة. أما حصول الفيلسوف على الفضيلة فيعني اهتدائه إلى تلك المعرفة المضئية الجالبة للتناغم بين روح الإنسان ونظام الكون القائم على النماذج الأصلية، وهو نظام محكوم ومضاء بفكرة الخير العليا.

ولكن إنجاز الانعتاق من حالة الظلام يتطلب، مع ذلك، قدراً خارقاً ودائماً من الجهد الفكري والأخلاقي؛ كي يتمكن العقل - الذي يعدّه أفلاطون أعلى أجزاء الروح - من الارتقاء إلى ما فوق المحسوس والمادي المجرد وصولاً إلى استعادة المعرفة المفقودة بالأفكار. وفي بعض الحوارات (مثل الجمهورية)، شدد أفلاطون على قوة الجدل (الديالكتيك)، أو المنطق القائم على النقد الذاتي الفاعل، في سبيل تحقيق هذا الهدف، فيما كان في أمكنة أخرى (مثل المأدبة [السيمبوزيوم] والرسالة السابعة)، أكثر كلاماً عن نوع من الكشف العفوي بالفطنة الحدسية، أشبه بلحظة أو نعمة سماوية بعد انضباط طويل. وفي الحالين كليهما لا يكون استحضار الأفكار إلا وسيلة المعرفة الحقيقية من ناحية وهدفها من ناحية ثانية.

وهكذا، فإن توجيه أفلاطون الأولي بالنسبة إلى الفلسفة جاء متركزاً على التطوير الفاعل والدؤوب للعقل والإرادة، بحفز من رغبة لا تعرف معنى التوقف في استعادة الوحدة المفقودة مع الأبدى. وعبر مخاض الاستحضار الفلسفي، يستطيع عقل الإنسان أن يستولد حكمة السماء التي كانت ملكيته السابقة. يكون التعليم، إذًا، في خدمة كل من الروح والسماء، لا في خدمة العلماني والإنساني فقط، كما عند السفسطائيين. يضاف إلى ذلك أن التعليم عملية يتم من خلالها «استخراج» الحقيقة من داخل العقل، لا استحداثها وفرضها عليه من خارجه. وعندئذ لا يلبث العقل أن يهتدي في داخله إلى معرفة بطبيعته الخاصة كما في الكون، معرفة تكون دون التعليم، مغلفة بضباب بلادات الوجود الدنيوي. بادرت التربية (البايديا) الكلاسيكية إلى اعتماد البعدين الميتافيزيقي (الماورائي) والروحي الأكثر عمقاً للأكاديمية مسترشدة بتوجيهات أفلاطون، مؤسسة الرهينة أو الدير بمقدار ما هي جامعة، وقد رفعت لواء تحقيق المثل الأعلى للكمال الداخلي عن طريق التعليم المنضبط.

ليس التنوير الفلسفي، إذًا، إلا نوعاً من إعادة التنبيه إلى المعرفة المنسية، والتذكير بها، نوعاً من إعادة التأسيس للعلاقة الحميمة السعيدة بين الروح والأفكار المتعالية الكامنة في صلب سائر الأشياء. هنا بالذات، شدد أفلاطون على البعد الإنقاذي للفلسفة؛ لأن المجابهة المباشرة بين الروح والأفكار الأبدية هي التي تكشف للأولى أزليتها الخاصة. وفي رواية أفلاطون لقصة ساعات سقراط الأخيرة، كان سيتضح أن سقراط كان يثمن حالة الوعي الأنموذجي الأصلي المتعالية على الوجود المادي عالياً جداً إلى درجة أنه عبر عن رباطة جأش، بل توق، لحظة ترقبه للموت بالسم. وقد أعلن أن حياته كلها كانت موجهة نحو لحظة معانقة الموت، لحظة امتلاك الروح لقدرة العودة الأخيرة إلى مجد حالتها الخالدة. مثل هذه الثقة المؤكدة بحماس شديد بحقيقة ما هو أبدي، مصحوبة بتلميحات الحوارات المتكررة إلى الأساطير والأسرار المقدسة، تشي بأن سقراط وأفلاطون نفسيهما ربما كانا حميمي الانخراط في الديانات الإغريقية السرية. ففي النظرة الأفلاطونية، ليس ما هو سماوي ومقدس موجوداً فقط، كما في الديانة الإغريقية العامة التقليدية، بل تكون الروح الإنسانية قادرة، عبر سلوك الطريق الفلسفي، على امتلاك معرفة خلودها السماوي الخاص. ومثل هذا الإيمان ميز أفلاطون عن التراث الهوميري، الذي ظل يضع حدوداً صارمة بين البشر الفانين والآلهة الخالدين، وأجلسه ربما في مقصورة الديانات السرية، حيث كان التلقين يتمخض عن نوع من الإحياء بالخلود، وبرفقة فيثاغورس الذي كانت الفلسفة توفر في نظره، أرقى سبل التنوير والذوبان في بوتقة السماء الصوفيين. وقد انعكس انتماء أفلاطون إلى هذه الجماعات أيضاً في إيمانه بوجوب عدم البوح بالحقائق الأسمى للجميع؛ خشية سوء استخدامهم لها. ومن هنا تفضيله الحوار الأكثر غموضاً، القادر على إخفاء - كما على كشف، بالنسبة إلى المؤهلين جيداً - أعمق حقائق فلسفته، على المعالجة والمقاربة المباشرتين الصريحتين.

من الممكن القول: إن ثنائية القيم الأفلاطونية المميزة - تفضيل الفيلسوف على الإنسان العادي، العقل والروح على المادي، الأشكال أو المثل الموجودة من قبل على عالم الظواهر، المطلق على النسبي، الحياة الروحية فيما بعد الموت على الحياة المادية الحاضرة - عكست رد فعل أفلاطون على أزمات أثينا السياسية، والأخلاقية،

والفكرية خلال سني حياته. ومع أن القرن الخامس (ق.م) في أوجه خلال العصر البريكليسي كان قد تبنى فكرة بلوغ البشرية المستقل التقدم من حالة الجهل البدائية إلى حالة التطور والإتقان المتحضرة، فإن أفلاطون غالباً ما بقي ميالاً إلى النظرة الإغريقية الأبر، تلك النظرة المطروحة من قبل هزود والقائلة: إن حالة البشر كانت قد تدهورت تدريجياً نحو الانحطاط بعد أن كانت في عصر ذهبي سابق. لم يكتفِ أفلاطون برؤية تقدم الإنسان المعاصر التقني، بل رأى أيضاً انحطاطه وتخلفه الأخلاقي عن البراءة الأبسط للقدماء (الذين كانوا أفضل منا وعاشوا أكثر قرباً من الآلهة). إنجاز الإنسان بعد ذاته كان، إذًا، نسبياً وهشاً. فقط مجتمع قائم على مبادئ سماوية محكوم من قبل فلاسفة يستلهمون السماء كان قادراً على إنقاذ البشرية من لاعقلانياتها المدمرة، وأفضل صيغ الحياة كانت تلك المنصرفة عن الحياة الدنيوية المتجهة نحو عالم الأفكار الأبدية. فملكوت الروح الثابت الذي لا يعرف معنى التغيير سابق ودائم التفوق على كل ما حاولت البشرية أن تحققه في العالم الفاني (الموقت). ما هو روحي فقط ينطوي على الحقيقة والقيمة الأصليتين.

ولكن نظرة أفلاطون كانت، برغم كل نزعتها التشاؤمية المعادية عداءً ظاهرياً للعالم، مطبوعاً بنوع معين من النزعة التفاؤلية الكونية؛ لأن خلف التدفق الغامض للأحداث كان يرى المخطط الإلهي لحكمة السماء. فبرغم تحليلاته الغنائية الصوفية، وربما في عمق تلك التحليلات، فإن فلاسفة أفلاطون كانت عقلانية الطابع أساساً، وإن بقيت عقلانية قائمة على المنطقية الإنسانية وحدها. ففي صلب تصور أفلاطون للعالم ثمة مفهوم ذكاء متعال يتولى حكم الأشياء وتنظيمها: إن العقل المقدس هو (ملك السماء والأرض). إن الكون خاضع، آخر المطاف، لا لحكم المصادفة، الحركة المادية، أو الضرورة العمياء، بل، بالأحرى، لحكم (عقل منظّم بالغ الروعة).

وقد اكتشف أفلاطون أيضاً في تركيبة العالم عنصراً متعزراً الاختزال من الضلالة واللاعقلانية العنيدتين، عنصراً أطلق عليه اسم أنانكه (ananké)، أو الضرورة. وفي المفهوم الأفلاطوني كان اللاعقلاني معطوفاً على المادة، على العالم المحسوس، وعلى الرغبة الغريزية، في حين كان العقلاني معطوفاً على العقل، وعلى المتعالي،

وعلى الرغبة الروحية⁷. والأنا، تلك اللاعقلانية المتقلصة القائمة على الضياع والعشوائية في الكون، تقاوم الانسجام الكامل مع العقل المبدع، وتلقي بظلمها الثقيل على الكمال الأنموذجي الأصلي، مشوّهة تعبيره الصافي في العالم الملموس. أما العقل فيتحكم بالضرورة في الجزء الأكبر من العالم، متناغماً مع الأهداف الخيرة والصالحة، غير أن هذا العقل يعجز في بعض المحطات عن إلحاق الهزيمة بقضية الضلال، ذلك هو سبب وجود الشر والفوضى في العالم. فيوصفه مخلوقاً محدوداً، يبقى العالم مفتقراً، بالضرورة، إلى الكمال. ومع ذلك فإن الأنا، (الضرورة)، بسبب طبيعتها الإشكالية تحديداً، تضطلع بدور الحافز والمحرك لصعود الفيلسوف من المرئي للارْتقاء إلى المتعالي. وعلى الرغم من أن المصادفة الطارئة والضرورة اللاعقلانية حقيقتان ولهما مكانهما، فإنهما موجودان داخل بنية أوسع يوجهها ويحكمها الذكاء الكوني، العقل، الذي يحرك جميع الأشياء وفقاً لحكمة نهائية، وفقاً لمقتضيات فكرة الخير.

هنا بالذات نجح أفلاطون في الكشف الكامل عن المبدأ الذي كان قد ظل موضوع مناقشة في الفلسفة الإغريقية السابقة، والذي كان سيضطلع بدور مركزي في التطور اللاحق لهذه الفلسفة. ففي أثينا البريكليسية كان أناكساغوراس قد رأى أن النوس، أو العقل، هو المصدر المتعالي لنظام الكون. وكل من سقراط وأفلاطون انجذبا إلى مبدأ أناكساغوراس الأول، القائم على اقتراح نوع من الغائية العقلانية أساساً لوجود الكون. ولكنهما ما لبثا أن أحبطا، مثلما حصل مع أرسطوطاليس لاحقاً، جراء عدم قيام أناكساغوراس بتطوير المبدأ قدماً في فلسفته الخاصة (التي كانت مادية في المقام الأول، مثلها مثل فلسفة الذريين)، وخصوصاً بسبب عزوفه عن إبراز الخير المتعمد للعقل الكوني، إلا أن الفيلسوف الشاعر زينوفان كان، قبل أناكساغوراس بنحو نصف قرن، وبعد توجيه الانتقاد إلى الآلهة ذوي الأشكال الإنسانية في التراث الشعبي الساذج، قد طرح، بدلاً من ذلك، فكرة إله واحد أعلى، قداسة كونية فاعلة في العالم عبر الذكاء الخاص، قداسة متماهية من حيث الجوهر مع العالم نفسه.

وبعيد ذلك، أقدم فيلسوف ما قبل سقراط المنعزل واللغز هيراقليطوس على طرح تصور حلولي، مع استخدام عبارة لوغوس (التي تعني الكلمة، أو الكلام، أو الفكر

في الأصل) للدلالة على المبدأ العقلاني الذي يحكم الكون. صحيح أن جميع الأشياء هي في تدفق مطرد، إلا أنها مترابطة ومنظمة أساساً وفي العمق من خلال اللوغوس الكوني، المتجلي أيضاً في قدرة عقل الكائن الإنساني. دأب هيراقليطوس على ربط اللوغوس بعنصر النار، ذلك العنصر الخارج، مثله مثل العالم الهيراقليطوسي كله، من رحم النضال المتمادي في الاستهلاك والغارق في الحركة المتواصلة. من قوانين اللوغوس الكوني أن كل شيء يتحدد ب، يميل إلى، ويتوازن آخر المطاف، بنقيضه، بما يجعل جميع النقااض مؤلفة لنوع من الوحدة في النهاية. ولعل أروع أشكال التناغم هو الذي يتألف من عناصر متنافرة، في حالة توتر فيما بينها. وقد أكد هيراقليطوس أن البشر يعيشون، إذ يعزفون عن فهم اللوغوس، كما لو كانوا نياماً في حلم زائف عن العالم، في حالة من اللاتناغم أو النشاز الدائم. لا بد للكائنات الإنسانية من أن تسعى إلى إدراك لوغوس الحياة، وصولاً، عبر ذلك الإدراك إلى الاستيقاظ على حياة قائمة على التعاون الذكي مع نظام الكون الأكثر عمقاً.

ولكن فيثاغورس ربما كان متقدماً على سائر المدارس الفلسفية الأخرى حين شدد على قابلية العالم للفهم، وعكف، خصوصاً على تلقين القيمة الروحية لفضيلة التوغل العلمي في أسرار هذا العالم لبلوغ نشوة المزاوجة بين روح الإنسان وكون السماء. فبالنسبة إلى الفيثاغورسيين، كما للأفلاطونيين لاحقاً، كانت الأنماط الرياضية القابلة للاكتشاف في العالم الطبيعي تشي، ربما بمعنى أعمق يوصل الفيلسوف إلى ما بعد المستوى المادي للواقع. وكشف الغطاء عن الصيغ الرياضية النازمة في الطبيعة كان يعني إماطة اللثام عن الذكاء الإلهي بالذات، المضطلع بإدارة خلقها بقدر متعال من الكمال والنظام. والاكتشاف الفيثاغورسي القائل: إن الأنغام الموسيقية رياضية، والألحان المتناغمة صادرة عن أوتار قياساتها محددة بنسب عددية بسيطة، وقد عُدَّ ذلك وحياً دينياً. فتلك الأنغام الرياضية المنطوية على وجود غير خاضع للزمن، بوصفها أمثلة أنموذجية روحية، تشكل منبع جميع الألحان السمعية. وكان الفيثاغورسيون يؤمنون بأن الكون، بكليته، ولا سيما السماوات، منظم وفقاً لمبادئ الهارموني (الإيقاع) الخفية، تبعاً للتشكيلات الرياضية المعبرة عن موسيقا سماوية سامية. وكان من شأن فهم الرياضيات أن يعني الاهتداء إلى مفتاح حكمة الإبداع الإلهي.

كذلك قام فيثاغورس بالكشف عن أن عقل الإنسان هو الذي يسلط الضوء على هذه الأشكال أولاً، وعلى الكون بعد ذلك. أما التعرف على القوانين الرياضية للأرقام والأشكال في العالم الخارجي فلا يتم إلا بعد اعتمادها وإقرارها من قبل الذكاء الإنساني. بهذه الوسيلة بالذات تقوم روح الإنسان باكتشاف حقيقة أن جوهرها وذكاءها إن هما إلا من الأمور المخبوءة في جوف الطبيعة. وفقط آنئذ يشرق معنى الكون داخل الروح. فعقل الإنسان يستطيع، من خلال الالتزام بالانضباط الفكري والأخلاقي، أن يتوصل إلى إدراك حقيقة وجود الصيغ أو الأشكال والمثل الرياضية، ثم يبادر إلى كشف النقاب عن أسرار الطبيعة وأغاز الروح الإنسانية. وكلمة الكون كوزموس الدالة على خلطة إغريقية استثنائية جامعة لعناصر النظام، والكمال البنيوي، والجمال، يُفترض أنها استخدمت، للمرة الأولى، للدلالة على العالم من قبل فيثاغورس الذي بات يتكرر فهمها بذلك المعنى الفيثاغورسي بعد عصره. وكما تكرر على لسان أفلاطون، فإن كشف الكوزموس في العالم كان يعني كشفه في روح الإنسان. ففي حياة الإنسان الفكرية، لا بد لروح العالم من أن تتكشف. وهنا بالذات كان الشاعر السقراطي «اعرف نفسك» يُعد لا عقيدة شخص ذاتي انطوائي، بل أداة توجيه نحو الفهم الكوني.

أما الاعتقاد بامتلاك الكون ذكاءً ناظماً شاملاً يتولى إدارته، وبأن هذا الذكاء بالذات منعكس في عقل الإنسان، ممكناً إياه من معرفة النظام الكوني، فقد كان أحد أكثر المبادئ تمييزاً وتكراراً في الموروث التقليدي المركزي للفكر الهليني. وبعد أفلاطون باتت عبارتا لوغوس ونوس (المنطق والعقل) معطوفتين، على نحو منتظم، على التصورات الفلسفية للمعرفة الإنسانية والنظام الكوني، ثم خضعت معانيهما للمزيد من التطوير والصقل عبر أرسطوطاليس، والرواقيين، والأفلاطونيين الجدد. ومع تقدم الفلسفة القديمة، ظلت كلمتا لوغوس ونوس تستخدمان بالتناوب للدلالة على العقل، المحاكمة، والفطنة، والذكاء، والمبدأ الناظم، والفكر، والكلمة، والكلام، والحكمة، والذكاء الكوني الشامل. ما لبثت العبارتان أن أصبحتا مع مرور الزمن تدلان على المصدر المتعالي لسائر النماذج الأصلية، كما على مبدأ العناية الإلهية

للنظام الكوني الدائب، عبر جملة النماذج الأصلية، على اختراق المخلوق. وبوصفه الوسيلة التي يوظفها الذكاء الإنساني ليتمكن من بلوغ الفهم الكوني، كان اللوغوس مبدأ إلهام إلهي، مبدأ يفعل فعله على نحو متزامن في كل من العقل الإنساني من جهة والعالم الطبيعي من جهة ثانية. ولعل المطلب الأسمى للفيلسوف هو بلوغ نوع من التحقق الداخلي لهذا العقل العالمي الأنموذجي الأصلي، وهو التقاط هذا المبدأ العقلاني - الروحاني الأسمى الناظم والكاشف على حد سواء، والامتثال له في الوقت نفسه.

مشكلة الكواكب

بين عدد كبير من الموضوعات والمفاهيم المهمة المطروحة للمناقشة في الحوارات الأفلاطونية، ثمة أطروحة تستدعي اهتمام زماننا الحاضر على نحو استثنائي؛ لأن هذه الأطروحة من الفكر الأفلاطوني كانت ستثبت أنه فريد النتائج بالنسبة إلى تطور النظرة العالمية للغرب، ليس فقط مشكلة أساساً لعلم كونيّات (كوزمولوجيا) العالم الكلاسيكي اللاحق، بل ومنبثقة أيضاً ومن جديد، بوصفها قوة حاسمة من قوى ميلاد العلم الحديث. لعلها كانت العامل المنفرد الأهم الذي أضفى ميزتي الحركية والاستمرارية على محاولة العقل الغربي الهادفة إلى إدراك الكون المادي.

لم يكف أفلاطون عن التوصية بأحد مجالات الدراسة، ألا وهو الفلك، بوصفه مجالاً ذا أهمية خاصة بالنسبة إلى مسألة بلوغ الحكمة الفلسفية، وفي هذه الدراسة حدد مشكلة بارزة متطلبة حلاً خاصاً، يضاف إلى ذلك أن هذه المشكلة - مشكلة تفسير الحركة الخاطئة رياضياً للكواكب - كانت على درجة عالية من الأهمية بالنسبة إلى أفلاطون الذي عدّ الحاجة إلى حلها أشبه بقضية دينية ملحة. إن جوهر المشكلة - وجودها بالذات في الحقيقة - يسلط ضوءاً كاشفاً على طابع نظرة أفلاطون العالمية، مؤكداً ليس فقط تواتراته الداخلية، بل وموقعه المحوري بين الكون (الكوزموس) الأسطوري القديم وكون العلم الحديث. فقد كان من شأن لغز الكواكب، كما صاغه أفلاطون، والجهد الفكري الطويل والشاق المبذول لحله، أن يتكلا بعد أنفي سنة في مآثرة كل من كوبرنيك وكبلر وإطلاقهما للثورة العلمية.

وعلينا، إذا أردنا تعقب هذه المسيرة الفكرية المدهشة من أفلاطون إلى كبلر، أولاً أن نحاول بإيجاز إعادة بناء النظرة القديمة إلى السماوات فيما قبل أفلاطون، ولا سيما تلك المعطوفة إلى أقدم الفلكيين المنجمين في مملكة بابل القديمة ببلاد الرافدين (ميسوبوتاميا)؛ لأن كونيات (كوزمولوجيا) الغرب لم تخرج إلا من رحم هذه الجذور التي تعود إلى نحو ألفي سنة قبل المسيح.



من الواضح أن مراقبين قدماء لاحظوا من أزمان مبكرة جداً فرقاً أساسياً عميقاً بين عالمي السماء والأرض، ملكوتي السماء والأرض. ففي حين أن الحياة الأرضية كانت مطبوعة، في كل مكان، بصفات التغير، وعدم قابلية التنبؤ، والنشوء والاضمحلال، بدت السماوات ممتلكة انتظاماً سرمدياً وجمالاً مضيئاً يؤديان إلى ترسيخها، بوصفها ملكوتاً ذا نظام مختلف ومتفوق كلياً. وفيما ظلت عمليات مراقبة السماوات مستمرة في الكشف عن صفتي الانتظام وعدم قابلية الفساد الثابتتين، ليلة بعد ليلة، قرناً بعد آخر، كانت عمليات مراقبة الوجود الأرضي تتكشف، بالمقابل، عن حركة تغير متبادلة، حيث النباتات والحيوانات، والبحار والمناخات في حركة تغير متواصلة، حيث البشر يموتون ويولدون، وحيث حضارات كاملة تصعد وتزول. بدت السماوات متميزة بامتلاك نظام زمني متعالٍ على الزمن الإنساني، نظام زمني يشي بالأبدية نفسها. وكان واضحاً أيضاً أن حركات الأجرام السماوية ذات تأثير في الوجود الأرضي من نواح مختلفة، جالبة الفجر بعد كل ليل، مثلاً، أو الربيع بعد كل شتاء، باضطراب لا يخيّب. ثمة تقلبات موسمية كبرى في الظروف المناخية، مواسم الجفاف، والفيضانات والأعاصير، بدت متزامنة مع ظواهر محددة في السماوات. وفي حين أن السماوات بدت فضاءً فسيحاً بعيداً عن تناول البشر، مأهولاً بنقط من الضياء المتألقة اللامادية الشبيهة بالمجوهرات، فإن البيئة الأرضية كانت مباشرة، وملموسة، ومؤلفة من مواد أكثر كثافة، مثل الصخور والتربة. بدا ملكوت السماء معبراً عن -بل بدا هو نفسه- صورة التعالّي بالذات. ولأن السماوات كانت متميزة بهذه المواصفات غير الاعتيادية -المظهر المضيء، والنظام الأبدي، والموقع المتعالّي،

والتأثيرات الأرضية، والمهابة الحاضنة لكل الأشياء - فقد رأى القدماء ملكوت السماء عرشاً للآلهة. فالسمااء المرصعة بالنجوم مهيمنة من فوق، مثل تعبير أزلّي دوار لآلهة الأساطير.

إن الطابع الإلهي للسماء أدى إلى شد انتباه الإنسان إلى أنماط النجوم وحركاتها، مع عد أحداث ذات شأن في ملكوت السماء دالة على أحداث موازية في الحياة الأرضية. ففي المدن الأمبراطورية لبابل القديمة، تمخضت قرون من عمليات الرصد المتواصل والمتزايد الدقة؛ التماساً للبشائر جنباً إلى جنب مع الحسابات التقويمية، عن كتلة كبيرة من السجلات الفلكية المنهجية. غير أن هذه الملاحظات، ومعها جملة نظائرها الأسطورية ما لبثت، حين وصلت إلى البيئة الثقافية لأوائل الفلاسفة اليونانيين، وليت الحاجة الهلينية إلى تفسير عقلاني وطبيعي متماسك، أن أدت إلى ابتكار بُعد جديد جذرياً في مجال التخمين والتأمل الكونيين (الكوزمولوجيين). وفي حين أن السماوات بقيت ظاهرة أسطورية في المقام الأول، بالنسبة إلى سائر الثقافات الأخرى، مثل النظرة العالمية الشاملة، فإنها باتت، في نظر اليونانيين مرتبطة أيضاً بالبنى الهندسية والتفسيرات المادية، التي أصبحت، بدورها، مكونات أساسية لكوزمولوجيتهم المتطورة. ومن هنا، فإن اليونانيين أكسبوا الغرب تقليداً قائماً على مطالبة الكوزمولوجيا، ليس فقط بتلبية حاجة الإنسان إلى الوجود في كون ذي معنى - وهي حاجة ملبة أساساً من خلال المنظومات الأسطورية العتيقة - بل وملزماً أيضاً برسم صورة مادية ورياضية متماسكة للكون، صورة قادرة على تفسير جملة عمليات الرصد النظامية التفصيلية للسماءات⁸.

وانسجماً مع مقاربتهم الطبيعية المتجددة، بادر أوائل الفلاسفة الإغريق من الأيونيين والذريين إلى رؤية السماوات، بوصفها مؤلفة من عناصر مادية مختلفة محددة الحركات ميكانيكياً. غير أن الإشارات الدالة على خضوع الحركات السماوية لنظام مطرد منسجم مع صيغ ومعادلات رياضية كانت في نظر الكثير من اليونانيين حقائق ذات شأن. وبالنسبة إلى أفلاطون، بالتحديد، لم يكن ذلك النظام الرياضي إلا كشفاً للسماءات، بوصفها التعبير المثالي للعقل الإلهي والتجسيد الحي لروح

العالم (anima mundi)، لروح الكون النابضة بالحياة. ففي حوار الكوزمولوجي، التيمايوس، رأى أفلاطون النجوم والكواكب صوراً مرئية لآلهة خالدة، شكلت حركاتها ذات الانضباط المثالي نماذج أصلية للنظام المتعالي. والرب، الفنان والصانع الأول، كان قد شكل العالم من فوضى مادة أولية، فقد أبدع السماوات صورة متحركة للأبدية، صورة دائرة تحديداً وفق أفكار (مُثل) رياضية، متمخضة بدورها عن أنماط الزمان ومرسخة لها. وفي اعتقاد أفلاطون، فإن تلاقي الإنسان مع الحركات السماوية هو الذي أدى، للمرة الأولى، إلى إفراز محاكمة الإنسان لطبيعة الأشياء، وإلى تقسيمات النهار والسنة، وإلى الأعداد والحساب، بل وحتى إلى الفلسفة بالذات، وذلك نعمة الآلهة الأكثر تحريراً لجنس البشر. لم يكن الكون سوى التجلي الحي للعقل الإلهي، وما من مكان كان ذلك العقل قد شهد تجلياً أكثر كمالاً مما فعله في السماوات. وإذا كان فلاسفة سابقون قد اعتقدوا أن الأخيرة لم تكن تتألف إلا من أشياء مادية في الفضاء، فإن نظامها الرياضي الواضح كان يثبت العكس في نظر أفلاطون. بعيداً عن أن تكون عالماً بلا روح مثقلاً بأكوام من الحجارة والأتربة المتحركة، كانت السماوات مشتملة على المنابع الحقيقية للنظام العالمي.

ومن هنا، فإن أفلاطون أكد قيمة دراسة حركات السماوات؛ نظراً لتأسيس التناظر المتناغم في الثورات السماوية كمالاً روحياً في متناول فهم الإنسان المباشر. وبتفرغه للأشياء الإلهية، بمقدور الفيلسوف إيقاظ الألوهية في داخله وإيصال حياته الخاصة إلى التناغم الذكي مع النظام السماوي. وبروح أسلافه الفيثاغورسيين، قام أفلاطون برفع الفلك إلى مرتبة عليا بين الدراسات المطلوبة بالنسبة إلى التثقيف المثالي للفيلسوف الحاكم، أو الحاكم الفيلسوف؛ لأن الفلك هو كاشف الأشكال والمقدسات. ما من أحد سوى شخص دائب كلياً على تكريس نفسه لمثل هذه الدراسات، ومطلع من خلال جهده التعليمي الطويل على النظام الإلهي للأشياء في كل من السماء والأرض، يستطيع امتلاك القدرة على الاضطلاع بدور الوصي العادل على أي دولة سياسية. إلا أنه على أي حاكم صاحب رؤية أن يكون متمكناً من الإحاطة بسائر البراهين الممكنة على قدسية الكون. لا بد لهذا الأخير من أن يتمتع بالقدرة على احترام العديد وإدراك

الواحد، وحدة التصميم السماوي الذكي الكامن وراء التعددية الظاهرة كلها. أما المجال الأنموذجي لهذه الضرورة الفلسفية فتمثل في الفلك القادر بذكائه الواضح، على إغناء حياة الفيلسوف وإيقاظ بذرة الحكمة في روحه، بسمو فوق الظواهر العابرة للعالم.



بدأً بطاليس (الشهير بتنبئته بإحدى حالات الكسوف) وفيثاغورس (صاحب فضل زيادة استنتاج كروية الأرض، بدلاً من أسطوانة دائرية مسطحة، كما عند هوميروس وهزيود) كان كل فيلسوف إغريقي كبير قد أضاف رؤى جديدة فيما يخص البنية والطبيعة الظاهرتين للكون (الكوزموسي). ومع الوصول إلى زمن أفلاطون، كانت عمليات الرصد المستمرة للسموات قد أماطت اللثام عن كون بدا لجلّ المراقبين الحصيـفين مؤلفاً من كرتين متحدتي المركز، حيث الكرة الخارجية الفسيحة الملأى بالنجوم دائرة يومياً باتجاه الغرب حول كرة الأرض الأصغر بكثير، مع بقاء الأخيرة ثابتة في المركز الدقيق للكون. أما الشمس، والقمر، والكواكب الأخرى فدائرة بما يشبه التزامن مع الكرة الخارجية الملأى بالنجوم، متحركة في فضاء واقع في مكان ما بين الأرض والنجوم. وهذا الوضوح المفهومي - النظري لهذا المخطط القائم على الكرتين، المخطط، المؤهل سلفاً لتفسير الحركة اليومية الكلية للسموات، ما لبث أن أتاح، تدريجياً، لفلكيي اليونان استيعاب ما كان قد سبق للبابليين أن لاحظوه، وإن بقي ظاهرة مثيرة للقلق بالنسبة إلى الإغريقين شديدي الوله بالفهم الهندسي الشفاف.

وبالفعل فإن الظاهرة، وقد باتت مكشوفة تماماً، بدت مفرطة الإشكالية على مستوى تحدي علم الفلك بمجمله، بعد أن بات واضحاً أن عدداً غير قليل من الأجرام السماوية لم تكن تتحرك بالقدر نفسه من الانتظام مثل الأخرى، بل كانت، بدلاً من ذلك، «تجول» (وكلمة كوكب «بلانت» اليونانية مشتقة من «بلانيتس» التي تعني «متجول» ودالة على كل من الشمس والقمر والكواكب الخمسة المرئية الأخرى: عطارد، والزهرة، والمريخ، والمشتري، وزحل). لم تقف الأمور عند تحرك الشمس (ودورانهـا خلال سنة) والقمر (ودورانه خلال شهر) تدريجياً باتجاه الشرق عبر الكرة الملأى

بالنجوم في اتجاه معاكس للحركة اليومية المتجهة غرباً للسموات كلها، بل تجاوزتها إلى أن بدت أكثر إثارة للدهشة، إذ كانت للكواكب الخمسة الأخرى دورات شديدة عدم الاطراد، مكملة لتلك المدارات المتجهة شرقاً، ظاهرة دورياً، مسرعة حيناً ومبطئة أخرى، نسبة إلى النجوم الثابتة، ومتوقفة كلياً بعض الأحيان ومتجهة نحو الجهة المعاكسة، مع إصدار درجات مختلفة من الألق. كانت الكواكب تشكل تحدياً مستعصياً للتناظر الكامل والاتساق الدائري للحركات السماوية.

بسبب مساواته بين السماء والنظام، بين الذكاء والروح من جهة والانتظام الرياضي من الجهة المقابلة، فإن أفلاطون الذي كان أول من طرح المشكلة وأصدر التوجيهات اللازمة لحلها، كان، على ما يبدو، الأحَدَ إحساساً بمفارقة الحركات الكوكبية.

لم يكتفِ أفلاطون بعزل المشكلة وتحديد أهميتها، فقد أقدم أيضاً، بثقة لافتة، على طرح فرضية محددة -فرضية مثمرة جداً على المدى الطويل-: فرضية أن الكواكب، في تناقض ظاهر مع الأدلة التجريبية، تتحرك بالفعل في مدارات منفردة متسقة ذات انتظام كامل. وعلى الرغم من عدم وجود شيء ذي شأن داعم لمثل هذه العقيدة، سوى إيمان أفلاطون بالرياضيات وألوهية السموات، وعلى ما يبدو، فإن أفلاطون نجح في إلزام فلاسفة المستقبل بالاشتباك مع البيانات الكوكبية والاهتداء إلى (ماهية الحركات المتسقة والمنظمة التي يمكن تفسير الحركات الظاهرة بالاستناد إلى افتراضها). أي اكتشاف جملة الصيغ والأشكال الرياضية المثالية التي من شأنها أن تحل التضاربات التجريبية وتكشف الحركات الحقيقية⁹. كان لا بد من الإمساك بزماء علمي الفلك والرياضيات في سبيل التوغل في لغز السموات وإدراك ذكائها الإلهي. فالتجريبية الساذجة، التي قاربت مظهر الحركات الكوكبية الخاطئة والتعددية مقاربة سطحية، كان لا بد من إلحاق الهزيمة بها من منطلق المحاكاة الرياضية النقدية، وصولاً إلى الكشف عن الجوهر البسيط، والمتسق، والمتعالى لحركات السماء. تمثلت مهمة الفيلسوف في (إنقاذ الظواهر) وهو إصلاح الخلل الظاهر للسموات التجريبية عن طريق التبصر النظري وقوة الرياضيات.

بطبيعة الحال، كان (إنقاذ الظواهر) الهدف الرئيس لمجمل الفلسفة الأفلاطونية، اكتشاف السرمدى خلف ما هو مؤقت؛ لمعرفة الحقيقة الكامنة في قلب ما هو ظاهر، وذلك لاقتناص الأفكار المطلقة التي تحكم دون منازع من خارج تدفق العالم التجريبي ومن داخله. ولكن فلسفة أفلاطون وجدت نفسها على هذا الصعيد بالذات في حالة مجابهة مفتوحة مع مشكلة تجريبية محددة أمام العين الشاخصة لأجيال المستقبل. لم تكن المشكلة نفسها مهمة إلا بسبب افتراضات اليونانيين، ولا سيما افتراضات أفلاطون حول الهندسة والقداسة حول كونهما مترابطتين ومعطوفتين عضواً على السماوات، إلا أن العواقب طويلة الأمد لتلك الافتراضات -وهي عواقب كانت ستخرج مباشرة من رحم صراع القرون مع الحركات الكوكبية- كان من شأنها أن تبقى استثنائية التناقض مع أساسها الأفلاطوني.

هنا، إذًا، نجد العديد من أكثر عناصر الفلسفة الأفلاطونية تمييزاً: هناك البحث، والإيمان بالمطلق والأحادي بدلاً من النسبي والمتعدد، وثمة تقديس النظام ونبذ الفوضى، والتوتر بين الملاحظة التجريبية والأشكال المثالية، والمقاربة المترددة الحاصلة للتجريبية، بوصفها شيئاً لا يوظف إلا لدحضه، والجمع بين الآلهة البدائية الأسطورية والأشكال أو الصيغ الرياضية والعقلية، والجمع بين الآلهة المتعددة (آلهة السماء) والآله الواحد الأحد (خالق الذكاء الأعلى)، وثمة الأهمية الدينية للبحث، وثمة، أخيراً جملة العواقب المعقدة، بل وحتى المتناقضة التي كان من شأن فكر أفلاطون أن ينطوي عليها بالنسبة إلى التطورات اللاحقة في الثقافة الغربية.



قبل السير قدماً إلى ما بعد أفلاطون، فلنبادر -باختصار- إلى استعراض المناهج المختلفة لاكتساب المعرفة المقترحة عبر الحوارات الأفلاطونية. إن معرفة الأفكار المتعالية التي كانت المبادئ المسيّرة لعقل السماء كانت أساس الفلسفة الأفلاطونية، وقد قيل: إن الوصول إلى مثل هذه المعرفة الأنموذجية الأصلية محكوم بتوسط عدد غير قليل من الأنماط المعرفية المختلفة (والمندخلة عادة) المنطوية على درجات متفاوتة من المباشرة التجريبية. من شأن الأفكار أن تعرف بأكثر الطرق مباشرة

عبر نوع من القفز الحدسي للإدراك الآني، الذي عُدّ أيضاً نوعاً من استحضار معرفة الروح الخالدة القبلية. ومن شأن الضرورة المنطقية للأفكار أيضاً أن تُكتشف بالتحليل الفكري المدقق لعالم الممارسة التجريبية، عبر الجدل (الديالكتيك) من ناحية ومن خلال الرياضيات من ناحية ثانية. يضاف إلى ذلك أن الواقع المتعالي من شأنه أن يجابه من خلال التأمل والفهم الفلكيين للسموات. كذلك من شأن المتعالي أن تتم مقاربته عبر الأسطورة والخيال الشعاعي، جنباً إلى جنب مع نوع من التناغم الجمالي داخل الروح الذي يبرزه حضور ما هو أنموذجي أصلي مقتعاً في قلب عالم الظواهر. وهكذا فإن كلاً من الحدس، والذاكرة، والجمال، والخيال، والمنطق، والرياضيات والرصد التجريبي اضطلع بدور محدد في نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) الأفلاطونية، مثله مثل الرغبة الروحية والفضيلة الأخلاقية. ولكن ما هو تجريبي تعرض، برغم هذا كله، لقدّر أنموذجي من الاهتراء، وعُدّ، أقله في توظيفه اللانقدي، تفسيراً أكثر منه تيسيراً في المشروع الفلسفي. هذه كانت التركة التي أورها أفلاطون لتلميذه الأذكي أرسطوطاليس، الذي درس في أكاديمية أفلاطون مدة عشرين سنة قبل أن يباشر طرح فلسفته الخاصة المميزة.

أرسطوطاليس والتوازن الإغريقي

مع أرسطوطاليس بدا وكأن أفلاطون قد تمّ إنزاله إلى الأرض. وإذا تعرض -من وجهة نظر أفلاطونية- بريق كون أفلاطون القائم على الأفكار المتعالية للتضاؤل في العملية، فإن من شأن وجهة نظر أخرى أن تسلط الضوء على مكسب حاسم في قابلية الفهم المتطورة للعالم، كما وصفه أرسطوطاليس، وترى بالفعل نظريته تعديلاً ضرورياً لمثالية أفلاطون. إن فهم الإيقاع الأساسي لفلسفة أرسطوطاليس وكوزمولوجيته شرط مسبق لاستيعاب التطور اللاحق للفكر الغربي، ومسلسل نظراته العالمية. فأرسطوطاليس قد نجح في توفير لغة ومنطق، أساس وبنية، جنباً إلى جنب، وهذا ليس أقل أهمية، من خصم عملاق ذي مرجعية قوية -لأفلاطونية أولاً وللعقل الحديث المبكر فيما بعد- ومن دونه لم يكن من شأن فلسفة الغرب، ولاهوته، وعلموه أن تتطور كما فعلت.

إن مشكلة اكتشاف الطابع والتطور الدقيقين لفكر أرسطوطاليس تطرح جملة من الصعوبات المختلفة عن تلك التي تواجه مفسر أفلاطون. افتراضياً، ما من عمل من أعمال أرسطوطاليس الباقية كان معداً، على ما يبدو، للنشر. والمؤلفات التي نشرها أرسطوطاليس ضائعة الآن؛ نظراً لأنها أفلاطونية جداً من حيث العقيدة ومكتوبة بصيغة أدبية شعبية، في حين أن تلك الباقية أبحاث مركزة مؤلفة لأغراض التعليم بصيغة ملاحظات محاضراتية ونصوص معدة للدارسين والطلاب. وهذه المخطوطات الناجية جُمعت، وحُررت، وعُنونت من قبل أرسطوطاليسيين، بعد قرون من موت الفيلسوف. أما المحاولة الحديثة لتعقب مسيرة تطور أرسطوطاليس من خلال هذه الكتلة المتعرضة لقدّر كبير من التحوير من المواد، فلم تتمخض عن نتائج بعيدة عن اللبس، إضافةً إلى أن أحكامه على قضايا معينة تبقى ضبابية غامضة. ومع ذلك فإن الطابع الإجمالي لفلسفته واضح، ومن شأن نظرية عامة عن تطورها أن يتم تصويره بالحدس.

قد يبدو أن أرسطوطاليس، بعد فترة تمهيدية كان فيها فكره لا يزال يعكس تأثيرات أفلاطونية أقل تحفظاً، بأشْر بناء موقف فلسفي متميز بحدّة عن فلسفة معلمه. ونواة الاختلاف بينهما انطوت على الطبيعة الدقيقة للأشكال أو المثل وعلاقتها بالعالم التجريبي. فمزاج أرسطوطاليس الفكري درج على رؤية العالم التجريبي من منطلقاته الخاصة، بوصفه واقعاً مئة بالمئة. لم يستطع أن يسلم باستنتاج أفلاطون القائل: إن أساس الواقع موجود في ملكوت كيانات مثالية متعالٍ ولا مادي كلياً. أمّن أن الواقع الحقيقي هو عالم الأشياء الملموسة القابل للإدراك بالحواس، لا عالم أفكار سرمدية عصي على الإدراك. ونظرية الأفكار بدت، في نظره، غير قابلة للإثبات من ناحية، ومثقلة بحشد من الصعوبات المنطقية من ناحية ثانية.

تصدياً لتلك النظرية، بادر أرسطوطاليس إلى طرح عقيدته القائمة على المقولات. يمكن القول: إن الأشياء «موجودة» بصيغ وطرق كثيرة. فأَي جواد أبيض شَاهِق هو «أبيض» بمعنى و«شَاهِق» بمعنى آخر، إضافةً إلى أنه «جواد» بمعنى ثالث. غير أن هذه الأنماط المختلفة من الوجود ليست متكافئة من حيث المكانة الوجودية (الأونولوجية)؛

لأن بياض الجواد وعلوه متوقفان في وجودهما، كلياً، على الواقع الأولي لوجود جواد معين. فالجواد جوهر في واقعه، إذًا، على نحو مختلف عن الصفتين اللتين تصفانه. وللتمييز بين هذه الأنماط المختلفة من الوجود، قام أرسطوطاليس بابتكار فكرة المقولات: الجواد المعين جوهر يشكل مقولة: بياضه صفة تشكل مقولة أخرى مختلفة كلياً. يبقى الجوهر الواقع الأولي الذي تستند إليه الصفة في وجودها. وبين المقولات العشر التي أقرها أرسطوطاليس، فقط الجوهر («هذا الجواد») يدل على وجود ملموس مستقل، في حين أن المقولات الأخرى - النوعية («أبيض»)، الكمية («شاهق»)، العلاقة («أسرع»)، وما إلى هنالك - أنماط مشتقة من الوجود، بمعنى أنها ليست موجودة إلا نسبة إلى جوهر منفرد أو فردي. فأي جوهر أولي وجودياً (أونطولوجياً)، في حين أن أنماط الوجود المختلفة الأخرى التي يمكن عطفها عليه تبقى مشتقة. إن الجواهر هي أسس وفواعل كل الأشياء الأخرى. ولولا وجود هذه الجواهر لما كان أي شيء موجوداً.

ليس عالم الواقع، في نظر أرسطوطاليس إلا عالم جواهر منفردة متميزة ومنفصلة بعضها عن بعضها الآخر، وإن بقيت مع ذلك متميزة بصفات أو أنماط أخرى تمكّن من جعلها في خانة مشتركة مع جواهر أخرى. إلا أن هذا الاشتراك لا يشي، بأي حال، بوجود أي فكرة متعالية تُشتق منه الصفة المشتركة. فهذه الأخيرة عامة يستطيع العقل أن يتعرف عليها في الأشياء المحسوسة، ولكنها ليست كياناً ذاتي الوجود. صحيح أن العام يمكن تمييزه نظرياً عن الفردي الملموس، غير أنه مستقل وجودياً أونطولوجياً. ليس هو نفسه جوهرًا. كان أفلاطون قد رأى أن أشياء مثل «البياض» و«العلو» متوافرة على وجود مستقل عن أي أشياء ملموسة يمكن أن تتجلى من خلالها، غير أن تلك العقيدة بدت لأرسطوطاليس متعذرة الدفاع عنها. وقد رأى الأخير أن الخطأ كامن في قيام أفلاطون بخلط المقولات، حيث تعامل مع هذه الصفة أو تلك، مثلاً، على أنها جوهر. ثمة أشياء كثيرة يمكنها أن تكون جميلة، إلا أن ذلك لا يعني وجود فكرة جمال متعالية. فالجمال لا يوجد إلا إذا كان جوهر ما في إحدى المحطات جميلاً. إن الإنسان الفرد سقراط أولي، في حين أن «إنسانيته» أو «جودته» ليست موجودة إلا بمدى توافرها في سقراط الخاص الملموس. وعلى النقيض من الواقع الأولي لأي

جواهر، فإن أي صفة ليست إلتجريدأ، وإن لم يكن مجرد تجريد ذهني؛ لأنه مستند إلى جانب واقعي من جوانب الجوهر الذي يكمن فيه.

عبر إحلل العموميات، الصفات المشتركة التي يستطيع العقل إدراكها في العالم التجريبي، ولكنها غير موجودة على نحو مستقل في ذلك العالم، محل أفكار أفلاطون، قام أرسطوطاليس بقلب أونطولوجيا أفلاطون رأساً على عقب. في نظر الأخير، كان الخاص أقل واقعية، أحد مشتقات العام، أما في نظر أرسطوطاليس فإن العام بدا أقل واقعية، أحد مشتقات الخاص. صحيح أن العموميات ضرورية للمعرفة، ولكنها غير موجودة، بوصفها كيانات ذاتية الجوهر في أي ملكوت متعال. فأفكار أفلاطون بدت لأرسطوطاليس نسخة مثالية غير ضرورية عن العالم الواقعي للتجربة اليومية، ونوعاً من الخطأ المنطقي.

غير أن مزيداً من التحليل للعالم، ولا سيما للتغيير والحركة، ما لبث أن أوحى لأرسطوطاليس بضرورة استحداث رواية أكثر تعقيداً وأغنى تركيباً لقصة الأشياء - رواية جعلت فلسفته، ويا للمفارقة! أقرب روحياً إلى فلسفة أفلاطون، مع بقائها في الوقت نفسه خاصة به على نحو مميز. توصل أرسطوطاليس إلى استنتاج أن الجوهر ليس وحدة من وحدات المادة ببساطة، بل هو بنيان أو شكل (إيديوس) قابل للإدراك متجسد في المادة. وعلى الرغم من أن الشكل حلولي متأصل كلياً، ولا وجود له على نحو مستقل عن تجسده المادي، فإن هذا الشكل هو الذي يضيف على الجوهر جوهره المميز. لذا فإن أي جوهر ليس فقط «هذا الإنسان» أو «هذا الجواد» في تعارض بسيط مع مواصفاته ومقولاته الأخرى، لأن ما يجعل هذين الجوهرين ما هما، إن هو إلا تألفهما الخاص والمحدد من المادة والشكل، أي حقيقة أن قواميهما المادي جرى بناؤهما من قبل شكل إنسان أو شكل جواد، إلا أن الشكل لم يكن، في رأي أرسطوطاليس، ساكناً، وهنا بالذات نجح الأخير في الحفاظ على عناصر معينة من فلسفة أفلاطون من جهة، وأضاف إليها بعداً جديداً جذرياً من جهة ثانية.

ولأن الشكل، في رأي أرسطوطاليس يضيف على أي جوهر، لا بنيته الأساسية وحسب بل وآليته التطورية أيضاً، فإن علوم الحياة (البيولوجيا) العضوية، لا الرياضيات

المجردة، كانت علوم أرسطوطاليس المميزة، وبدلاً من واقع أفلاطون السكوني المثالي قام أرسطوطاليس باستحداث اعتراف أكثر وضوحاً بعمليات الطبيعة القائمة على النمو والتطور، مع سعي كل عضوية إلى الانتقال من عدم الكمال إلى الكمال: من حالة الاحتمال إلى حالة الفعل، أو تحقيق شكلها. وفيما شدد أفلاطون على لا كمال جميع الأشياء الطبيعية، مقارنة بالأشكال التي تقلدها، فإن أرسطوطاليس دأب على تعليمنا أن أي عضوية تنتقل من حالة غير كاملة أو غير ناضجة، في عملية تطويرية غائية، باتجاه بلوغ نضج كامل يتحقق فيه شكلها المتأصل تحقّقاً فعلياً: البذرة تتحول إلى نبتة، والجنين إلى طفل، والطفل إلى راشد، وهكذا. يبقى الشكل مبدأ فعل متأصل كامن في العضوية منذ نشوئها، مثلما يكون شكل السنديانة مضمراً في البلوط. يجري سحب العضوية قدماً من قبل الشكل من حالة الاحتمال إلى حالة التحقق الفعلي. وبعد بلوغ هذا التحقق الفعلي، يباشر الاهتراء عمله مع شروع الشكل تدريجياً في «فقد سيطرته». إن الشكل الأرسطوطاليسي يضيفي غريزة داخلية عميقة على كل عضوية تتولى مهمة إدارة وتحريك وحفز تطور هذه العضوية.

ليس جوهر شيء ما إلا الشكل الذي آل إليه. وما طبيعة أي شيء إلا تحقيق شكله المتجذر وترجمته إلى لغة الواقع. ومع ذلك، فإن عبارتي «الشكل» و«المادة» عبارتان نسبيتان: لأن من شأن تحقق أي شكل أن يقود، بدوره، إلى أن يكون المادة التي يمكن لشكل أرقى أن يخرج من رحمها. وهكذا، فإن الراشد هو الشكل الذي كان الطفل مادته، والجنين الشكل الذي كانت النطفة مادته. كل جوهر مؤلف مما يتغير (المادة) ومما يؤول إليه التغيير (الشكل). وكلمة «مادة» هنا لا تعني أن أي جسم مادي يبقى على الدوام في الحقيقة متوافراً على درجة معينة من درجات الشكل ببساطة. إنها، بالأحرى، انفتاحية متوسطة للأشياء على عملية تشكل بنيوية ودynamكية. فالمادة هي القوام غير الموصوف للوجود، إمكانية الشكل، التي يقولها الشكل، ويفرضها، وينقلها من الاحتمال إلى الواقع الفعلي. لا تتحقق المادة إلا بفعل تزاوجها مع الشكل. إن الشكل هو واقع المادة الفعلي، الذي يشكله الهدف المكتمل. الطبيعة كلها في غمرة هذه العملية -وهي نفسها عملية- القائمة على اجتياح المادة وقهرها بالشكل.

ومع أن أي شكل ليس هو نفسه جوهرًا، كما في نظرة أفلاطون، فإن لكل جوهر شكلاً، بنياناً قابلاً للإدراك، بنياناً يُلبس الجواهر ثوبه. يضاف إلى ذلك أن كل جوهر لا يكتفي بامتلاك شكل ما، يمكن للمرء أن يقول: إن الشكل يملكه أيضاً؛ لأنه أي الجوهر يسعى طبيعياً لتحقيق شكله الأصلي المتجذر. يسعى إلى أن يصبح صنفاً كاملاً من نوعه. ما من جوهر إلا ويتطلع إلى تحقيق ما هو بالقوة أساساً.

يبقى التمييز بين الوجود والضرورة، الذي كان أفلاطون قد استنبطه من زوايا الواقع المختلفة، منظوراً إليه من قبل بارمنيدس وهيراقليطوس، موضوعاً الآن، حسب تصور أرسطوطاليس، في سياق العالم الطبيعي، حيث يُتَظَر إليه على أنه واقع فعلي من جهة واحتمال وارد من جهة ثانية. كان تمييز أفلاطون، حيث «الوجود» موضوع المعرفة الحقيقي و«الضرورة» موضوع الرأي المدرك حسياً، قد عكس رفعه للأشكال الحقيقية إلى ما فوق خصوصيات ملموسة غير واقعية نسبياً. أما أرسطوطاليس فبقي على النقيض من ذلك، مصرّاً على إعادة الضرورة إلى واقعها الخاص، مؤكداً أن الشكل الحاكم نفسه لا يتحقق إلا في تلك العملية. فالتغير والحركة ليسا رمزي لا واقع شبحي، بل تعبيريْن عن مسعى غائي متطلع إلى الإنجاز.

هذا الفهم تم بلوغه عبر فكرة «الاحتمال» الأرسطوطاليسية، فكرة ذات قابلية فريدة لتوفير أساس نظري لعنصري التغير والاستمرارية. لم يكن بارمنيدس قد أجاز الإمكانية العقلانية للتغيير؛ لأن الشيء الذي «هو» لا يمكنه أن ينقلب إلى شيء «ليس هو»، لأن ما «ليس هو» لا يمكنه أن يكون موجوداً، تحديداً. وأفلاطون، متذكراً أيضاً تعاليم هيراقليطوس القائلة: إن العالم الطبيعي في تدفق دائم، كان قد وضع الواقع في الأشكال الثابتة المتعالية على العالم التجريبي. غير أنه أشار أيضاً إلى نوع من التمييز اللفظي الذي سلط الضوء على مشكلة بارمنيدس الذي لم يكن يميز بين المعنيين المختلفين اختلافاً لافتاً لعبارة «هو» (is)؛ لأن المرء يستطيع أن يقول: إن شيئاً ما «هو» بمعنى أنه موجود من ناحية، في حين يمكنه أن يقول، من ناحية أخرى: «ليس هو» (is not) أو «هو إنسان» بمعنى أنه قابل للتكهن. بالاستناد إلى هذا التمييز، بادر أرسطوطاليس إلى تأكيد أن شيئاً ما يمكن أن يتغير ليصبح شيئاً آخر إذا كان

ثمة جوهر مستمر متعرض للتغير من حالة احتمال إلى حالة واقع فعلي يحدده شكل الجوهر المتأصل. وهكذا، فإن أرسطوطاليس خطأ باتجاه تحقيق التوافق بين الأشكال الأفلاطونية من جهة والوقائع التجريبية لعمليات طبيعية ديناميكية (ناشطة) من ناحية أخرى، وأكد، بقدر أكبر من العمق، قدرة العقل البشري على الإمساك بهذه الأنماط الشكلية في العالم المحسوس.

وفي حين أن أفلاطون كان عديم الثقة بالمعارف المحصلة عبر الإدراك الحسي، لم يتردد أرسطوطاليس في أخذ مثل هذه المعلومات مأخذ الجد، زاعماً أن إدراك أشياء محددة ملموسة يمكن التعرف من خلالها على أنماط منتظمة، وصولاً إلى صياغة مبادئ عامة. سائر الأشياء الحية تتطلب قوى مغذية للبقاء والنمو (النباتات، الحيوانات، البشر)، في حين أن أشياء معينة تتطلب قوى حساسة؛ لتعي الأشياء وتميز بينها (الحيوانات، البشر). وفي حالة الإنسان المتمتع بموهبة العقل الإضافية، من شأن هذه القوى أن تمكنه من تخزين خبراته، وعقد مقارنات إيجابية وسلبية، وإجراء حسابات وتأملات وصولاً إلى نتائج، بما يؤدي، لدى اجتماع كل هذه الأشياء، إلى جعل معرفة العالم أمراً ممكناً. ففهم الإنسان للعالم يبدأ، إذًا، بحاسة الإدراك. قبل التجربة الحسية، يكون عقل الإنسان أشبه بلوح نظيف لم يكتب عليه أي شيء. إنه في حالة احتمال بالنسبة إلى الأشياء القابلة للفهم. ولا بد للإنسان من تجربة حسية لنقل عقله، بمساعدة سلسلة من الصور الذهنية، من المعرفة المحتملة إلى المعرفة الفعلية. تبقى التجريبية، على كونها، ربما، أكثر تواضعاً من حدس أفلاطون المباشر بالأفكار المطلقة، ملموسة ملموسية جديرة بالتعويل.

ومع ذلك، فإن عقل الإنسان هو الذي يتيح للتجربة الحسية فرصة أن يكون الأساس المناسب للمعرفة المجدية، وقد كان أرسطوطاليس، قبل كل شيء، ذلك الفيلسوف الذي أنطق بنية الخطاب العقلاني بما يمكن عقل الإنسان من إدراك العالم بأعلى درجات الدقة والفاعلية النظريتين. دائباً على ترسيخ قواعد منهجية لاستخدام المنطق واللغة استخداماً سليماً، حرص أرسطوطاليس على الاستناد إلى مبادئ مشغولة أساساً من قبل سقراط وأفلاطون، غير أنه نجح أيضاً في جلب قدر

جديد يخصه هو من الوضوح، والتجانس، والابتكار. فالاستقراء والاستنتاج، القياس، تحليل التعليل إلى أسباب مادية، كفاءة، ونهائية، التمييزات الأساسية مثل التمييز بين الحامل والمحمول، المبتدأ والخبر، الجوهرى والعرضي، المادة والشكل، الاحتمال والواقع، العام والخاص، الجنس - النوع - الفرد، مقولات الجوهر العشر: الكمية، والكيفية، والعلاقة، والمكان، والزمان، والموقع، والحالة، والفعل، والعاطفة: جميعاً حددها أرسطوطاليس ورسمها لاحقاً بوصفها أدوات تحليل يتعذر الاستغناء عنها بالنسبة إلى العقل الغربي. وحيثما كان أفلاطون قد اعتمد الحدس المباشر بالأفكار المتعالية أساساً للمعرفة جاء أرسطوطاليس؛ ليتبنى التجريبية والمنطق.

بقي أرسطوطاليس، مع ذلك، مؤمناً بأن أعظم قوى العقل على صعيد المعرفة، مستمدة من شيء يقع خلف التجريبية والاستيعاب العقلاني للتجربة الحسية. ومع أن الإحاطة بالمعنى الدقيق الذي أضفاه على التصريحات الوجيزة والغامضة بعض الشيء التي أطلقها حول الموضوع أمر بالغ الصعوبة، فإن ما يبدو هو أن أرسطوطاليس كان يعد العقل، لا ذلك الشيء الذي تفعله التجربة الحسية وحسب، بل شيئاً فاعلاً أبدياً، سماوياً وخالداً في الحقيقة. هذا الوجه من وجوه العقل، الذكاء الفاعل (النوس)، وحده، دون سواه، يمنح الإنسان القدرة الحدسية لالتقاط جملة الحقائق النهائية والكونية. تتولى التجريبية مهمة استخلاص البيانات الخاصة التي يمكن اشتقاق التعميمات والنظريات منها، غير أن هذه عرضة للخطأ. فالإنسان لا يستطيع تحصيل المعرفة الضرورية والعامّة إلا من خلال توافر موهبة عرفان أخرى، موهبة الذكاء الفاعل. تماماً كما يقوم الضوء بتحويل الألوان المحتملة إلى ألوان فعلية، يقوم الذكاء الفاعل بإضفاء الصفة الواقعية على معرفة العقل المحتملة بالأشكال، ويسلح الإنسان بجملة المبادئ الأساسية التي تجعل المعرفة العقلانية المحددة ممكنة. إنه يضفي عمليات المعرفة الإنسانية برغم بقائه خلفها، سرمدياً وكاملاً. فقط لأن الإنسان شريك في النوس (العقل)، يستطيع أن يدرك الحقيقة المعصومة، وهذا النوس (العقل - الذكاء) يشكل الجزء الوحيد في الإنسان الذي «يأتي من الخارج». في رأي أرسطوطاليس، قد تكف روح الإنسان الفرد عن الوجود بالموت؛ لأن الروح معطوفة حيويّاً على الجسد المادي الذي تحركه. فالروح هي شكل الجسد مثلما الأخير هو مادة

الروح. أما الذكاء، الذي يملك كل إنسان منه حصة محتملة والذي يميز الإنسان عن الحيوانات الأخرى. وبالفعل فإن سعادة الإنسان القصوى كامنة في التأمل الفلسفي للحقيقة الأبدية.

مثلاً اتفق أرسطوطاليس أخيراً مع تقويم أفلاطون لذكاء الإنسان برغم اعتباره الجديد للإدراك الحسي، بقي أرسطوطاليس، برغم استخفافه بالمكانة الوجودية (الأونطولوجية) للأشكال، حريصاً على صيانة وجودها الموضوعي ودورها الحاسم في اقتصاد الطبيعة وفي عمليات المعرفة الإنسانية، ومثل أفلاطون، آمن بأن فلسفة مثل ذرية ديموقريطوس، قائمة فقط على الجزئيات المادية ومفتقرة إلى مفهوم حاسم للشكل، لم تكن قادرة على تفسير حقيقة أن الطبيعة، برغم التغير الدائم، منطوية على نظام مرئي ذي مواصفات شكلية مميزة ودائمة، ومثل أفلاطون مرة أخرى، آمن أرسطوطاليس بأن على أعمق أسباب الأشياء يجب البحث عنه، لا في بداية هذه الأشياء بل في نهايتها - في غايتها في التيلوس telos، وهدفها وواقعها الفعلي النهائي الذي تتطلع إليه. ومع أن الأشكال الأرسطوطاليسية (باستثناء واحد) كامنة كلياً في الطبيعة وليست متعالية، فإنها ثابتة دون تغيير أساساً ويمكن التعرف عليها، إذاً، من قبل ذكاء الإنسان في زحمة تدفق التطور والاضمحلال العضويين. فالمعرفة تحصل عندما يتلقى العقل شكل هذا الجوهر أو ذاك ويستوعبه، وإن لم يكن ذلك الشكل موجوداً في العالم بالمطلق بعيداً عن تجسيده المادي الخاص. على المستوى النظري المفهومي، يقوم العقل بفصل، أو تجريد، ما يتعذر فصله في الواقع. ومع ذلك، فإن المعرفة تبقى ممكنة؛ لأن الواقع متوافر على بنية متجذرة. وأي مقارنة تجريبية للطبيعة منطوية على معنى؛ لأن انفتاح الطبيعة المتأصل على الوصف العقلاني، الذي يمكن من تنظيمها معرفياً وفقاً لسلسلة من الأشكال، والمقولات، والأسباب، والأجناس، والأنواع، وما إليها. وهكذا فإن أرسطوطاليس استأنف التصور الأفلاطوني لكون (كوزموس) منظم وقابل لأن يعرف إنسانياً وأضفى عليه تعريفاً جديداً (البسه ثوباً جديداً).

من حيث الجوهر، قام أرسطوطاليس باستعادة منظور أفلاطون الأنموذجي الأصلي من تركيز متعالٍ إلى تركيز كامن أو حلولي، بما وجهه كلياً نحو العالم المادي

بجملة أنماطه وعملياته القابلة للرصد تجريبياً. كان أفلاطون، عبر تأكيد تعالي الأشكال، قد وجد صعوبة في تفسير كيفية انخراط الخصوصيات في الأشكال، وهي صعوبة متجذرة في ثنائياته الوجودية (الأونطولوجية)، المنطوية في صياغاتها الأكثر تطرفاً على نوع من الفصل الافتراضي للأشكال عن المادة. أما أرسطوطاليس فقد بادر، على النقيض من ذلك، إلى تسليط الضوء على كيان حيوي مركب ناتج عن تزاوج الشكل مع المادة في جوهر معين. فما لم يكن أي شكل مستوعباً في جوهر معين - كما يكون شكل الإنسان موجوداً في شخص سقراط الفردي - يتعذر قول: إن ذلك الشكل موجود. فالأشكال ليست كينونات؛ لعدم امتلاكها أي وجود مستقل. الصحيح هو أن الكينونات موجودة من خلال الأشكال. ومن هنا، فإن شكل أرسطوطاليس اضطلع بعدد غير قليل من الأدوار، نمطاً أصلياً، وبنية قابلة للفهم، وآلية حاكمة، وهدفاً أو غاية. قام أرسطوطاليس بتجريد أشكال أفلاطون من القداسة والاستقلال، ولكنه حملها وظائف جديدة لجعل اعتماد تحليل عقلائي للعالم ممكناً ولتعزيز قوة التفسير العلمي.

كانت الأسس المبكرة للعلم قد رُسخت بفضل الفلسفات الأيونية والذرية المادية من جهة، كما تحت تأثير الفلسفات الفيثاغورية والأفلاطونية الشكلية والرياضيات من جهة ثانية. ولكن أرسطوطاليس بادر، إذ وجه اهتمامه المثقف ثقافة أفلاطونية إلى العالم التجريبي، إلى إيلاء أهمية جديدة ومثمرة لقيمة الرصد والتصنيف داخل الإطار الأفلاطوني للشكل والهدف. وبقدّر يفوق أفلاطون تأكيداً، رأى أرسطوطاليس كلاً من تركيز الأيونيين على الأسباب المادية وتركيز الفيثاغورسيين على الأسباب الشكلية ضروريين لفهم الطبيعة فهماً كاملاً. هذه الشمولية الفريدة هي التي ميزت جزءاً كبيراً من إنجاز أرسطوطاليس. إن الإحساس الإغريقي بالثقة في قدرة فكر الإنسان على فهم العالم وإدراكه عقلياً، وهي ثقة بدأت مع طاليس، اهتدى الآن في أرسطوطاليس إلى ذروته وأشمل تعبيراته.



كان كون أرسطوطاليس متمتعاً بقدّر لافِت من الاطراد المنطقي عبر بنيته المعقدة ذات الأوجه المتعددة. الحركة والمسيرة كلها في العالم بدت قابلة للتفسير من خلال

غائيته الشكلية: ما من كائن إلا وينتقل من حالة الاحتمال إلى حالة الواقع تبعاً لآلية داخلية يملئها شكل محدد. ما من احتمال يتم إيصاله إلى واقع ما لم يوجد كيان فعلي، كيان سبق له أن حقق شكله: كان لا بد لنبتة ناضجة من أن تكون قد أنتجت بذرة، كما لا بد لأي طفل من أبوين. ومن هنا فإن ديناميكية أي كيان وتطوره المركب يتطلبان سبباً خارجياً، كائناً يضطلع بدور السبب الكفاء (الذي يطلق الحركة) من جهة، والسبب الشكلي (الذي يلبس الكيان ثوب الشكل) من جهة ثانية، والسبب النهائي (الذي يشكل هدف تطور الكيان) من جهة ثالثة في الوقت نفسه. ولتفسير مجمل نظام الكون وحركته كلها، ولا سيما حركة السماوات الكبرى (حيث رأى كلاً من ديمقريطوس والذريين، الذي أخفقوا في تناول السبب الأول للحركة تناولاً صحيحاً، على خطأ)، قام أرسطوطاليس بطرح شكل أسمى أو أعلى واقع موجود سلفاً، الشكل الوحيد الموجود بعيداً عن المادة. وبما أن الحركة الكونية الأعظم هي حركة السماوات، ونظراً لأن تلك الحركة الدورانية أبدية، فإن على هذا المحرك الأول أن يكون سرمدياً.

من الممكن تقديم منطق أرسطوطاليس على النحو الآتي: (أ) الحركة كلها نتاج الحركية التي تلزم الاحتمال بالتحقق الشكلي. (ب) بما أن الكون ككل منخرط في الحركة، ولأن أي شيء لا يتحرك دونما حافز باتجاه شكل ما، فإن شكلاً كونياً أعلى لا بد له من أن يحرك الكون. (ج) بما أن على أسمى الأشكال وأرقاها أن يكون متحققاً سلفاً - أي ألا يكون في حالة احتمال - وبما أن المادة هي حالة الاحتمال بالتحديد، فإن الشكل الأرقى أو الأسمى هو شكل لا مادي كلياً من جهة ودون حركة من جهة ثانية: ومن هنا، فإن المحرك غير المحرك (بكسر الراء وفتحها)، الكائن الكامل الأسمى الذي هو شكل نقي، هو الإله أو الرب.

هذا الكائن المطلق، المطروح هنا بفعل عامل الضرورة المنطقية لا القناعة الدينية، هو السبب الأول للكون. وبوصفه واقعاً كاملاً، يتميز المحرك غير المحرك بنشاط أبدي لا يعيقه شيء، لا عملية الانتقال الجهادية (عملية الكينسيس) من الاحتمال إلى الواقع، بل الفاعلية الممتعة أبدياً (الأيترغيا) التي لا تتحقق إلا في حالة من التحقق الشكلي الناجز. وما تلك الفاعلية، بالنسبة إلى الشكل الأسمى إلا الفكر: إلا التأمل

الأبدي بوجوده الخاص، غير الموصوف بالتغير واللاكمال اللذين يميزان العالم المادي الذي يحركه آخر المطاف. ليس إله أرسطوطاليس، إذًا، إلا عقلًا خالصًا، دون أي مكون مادي. وما فاعليته وممتعته إلا فاعلية ومتعة وعيه الأزلي لذاته.

يبقى الشكل الأولي في كماله المطلق عاكفًا على تحريك الكون المادي عبر جذب الطبيعة إليه. الإله هو هدف تطلعات الكون وحركته، هدف أوعى للإنسان، حركية غريزية أقل وعياً لأشكال الطبيعة الأخرى. ما من كائن فرد في الكون إلا يسعى، كل بطريقته الخاصة المحدودة، لتقليد كمال الكائن الأعلى أو الأسمى. كلٌّ يحاول أن يبلغ هدفه، وأن ينمو وينضج، وأن يصل إلى شكله المتحقق و«يتحرك بوصفه هدفًا للرغبة» ولكن الإنسان فقط، بين جميع الأشياء المتمتعة بالحياة، يشارك بحصة في طبيعته، بفضل امتلاكه لنعمة الذكاء (النوس) ولأن الشكل الأسمى أو الأعلى بعيد هذا البعد كله عن العالم، ثمة مسافة ذات شأن بين الإنسان والإله. ومع ذلك فإن الإنسان يستطيع؛ لأن ملكته العليا (فطنته) سماوية أو إلهية، عبر الاعتناء بتلك الفطنة -أي من خلال تقليد الشكل الأعلى بأكثر الطرق تناسباً مع الإنسان- أن يحقق لنفسه نوعاً من التواصل مع الإله. ليس المحرك الأول خالق العالم. لعله الطبيعة المتخرطة، في حركتها باتجاه تقليد هذا الشكل اللامادي الأعلى، في عملية سرمدية قائمة على خلق ذاتها. وعلى الرغم من عدم وجود أي بداية أو نهاية لهذا المسعى، فإن أرسطوطاليس اقترح وجود دورات منتظمة، معتمدة على حركات السماوات التي عدها، حاذياً حذو أفلاطون، حركات مقدسة.

مع أرسطوطاليس بلغت كونيّات (كوزمولوجيا) اليونان أكثر مراحل تطورها شمولاً ومنهجية. ونظيرته إلى الكون (الكوزموس) كانت مزاجية بين رؤى أسلافه الكثيرين من أفكار الأيونيين وإيمبدوقليس عن عناصر الطبيعة إلى فلك أفلاطون ومشكلة الكواكب. كانت الأرض هي المركز الثابت للكون، المركز الذي تدور حوله الأجرام السماوية. والكون كله بدا نهائياً ومحصوراً بكرة كاملة، كرة مرصعة بالنجوم الثابتة. درج أرسطوطاليس على إسناد تفرد الأرض، ومركزيتها، ولا حركيتها، لا إلى البداهة والفطنة فقط، بل وإلى نظرية العناصر لديه. فالعناصر الأثقل، مثل التراب والماء،

متحركة وفقاً لطبيعتها المتأصلة باتجاه مركز الكون (كوكب الأرض) في حين أن العناصر الأخف، مثل الهواء والنار، متحركة في الأصل صعوداً بعيداً عن المركز. أما العنصر الأخف، من هذه وتلك فتمثلت في الأثير - الشفاف، الأنقى من النار. - المادة المؤلفة للسموات التي ظلت حركتها الطبيعية، خلافاً لحركة العناصر الأرضية في الطبيعة، حركة دائرية.

كان إيودوكسوس، وهو أحد تلامذة أفلاطون ومعاصر لأرسطوطاليس، قد تولى دراسة مشكلة حركة الكواكب وقدم أول حلولها. حفاظاً على الدائرية المثالية الكاملة مع الإبقاء في الوقت نفسه على مظاهر الحركات الخاطئة، قام إيودوكسوس باكتشاف معادلة هندسية معقدة، حيث جرى وضع كل كوكب في الكرة الداخلية لمجموعة الكرات السيارة المترابطة، مع بقاء النجوم الثابتة عند تخوم الكون مؤلفة الكرة الخارجية القصوى. وعلى الرغم من أن كل كرة كانت متمركزة على الأرض، فإن كلاً منها كان ذا وتيرة ومحور دوران مختلفين، بما مكن إيودوكسوس من بناء - مستخدماً ثلاث كرات لكل من الشمس والقمر، وأربع لكل من الحركات الأكثر تعقيداً للكواكب الأخرى - حل رياضي أصيل يفسر جملة الحركات الكوكبية، بما فيها فتراتها التقهقرية المتراجعة. وهكذا فإن إيودوكسوس نجح في إنجاز التفسير الأول لحركات الكواكب غير المنتظمة، موفراً نموذجاً أولاً ذا شأن بالنسبة إلى التاريخ اللاحق لعلم الفلك.

وهذا الحل - مطوراً بعض الشيء على يد كاليبوس، بعد أيودوكسوس - هو الذي أدخله أرسطوطاليس في كونيته (كوزمولوجيته). كل من الكرات الأثيرية، بدءاً بالخارجية القصوى، دأبت على نقل حركتها إلى التي تعقبها عن طريق محرك احتكاكي، بما جعل حركات الدوائر الداخلية الناتج المركب والمختلط للكرة المتطرفة جنباً إلى جنب مع الكرات المتصلة ذات العلاقة. (كذلك أضاف أرسطوطاليس كرات متوسطة معاكسة لإيجاد الفواصل المناسبة بين الحركات الكوكبية، مع الحفاظ على حركة السماوات الإجمالية). بدورها، ظلت الكرات السماوية مؤثرة في العناصر الأخرى فيما دون القمر - النار، والهواء، والماء، والتراب - التي لم تبقَ بسبب تلك الحركات، منفصلة تماماً فيما يمكن أن تشكل حالتها الطبيعية في كرات متعاقبة

حول الأرض، بل جرى إقحامها، بدلاً من ذلك، في خلأط مختلفة، وصولاً إلى إيجاد التعددية الهائلة لجواهر الأرض الطبيعية. كانت الحركة المنتظمة للسموات من صنع المحرك الأول غير المحرك (بكسر الراء وفتحها) في النهاية. كانت جميع العمليات والتغيرات الأرضية، إذًا، من صنع الحركات السماوية التي كانت، آخر المطاف، من صنع الرب، السبب الشكلي والنهائي الأسمى.

تحديداً فيما يخص نظرياته ذات العلاقة بالفلك والشكل الأعلى أو الأسمى، تبنى أرسطوطاليس صيغة من صيغ النزعة المثالية الأفلاطونية، بل تجاوز أفلاطون فيها في جوانب معينة. فمن خلال تأكيده القوي جداً لصفة الأشكال الرياضية المتعالية، كان أفلاطون قد عمد، أحياناً، إلى تصوير، حتى السموات على أنها مجرد انعكاس تقريبي لهندسة الرب الكاملة، وهو حكم يعكس أيضاً مفهوم الأنانكه (ananké)، اللاعقلانية الناقصة المطلقة للخلق المادي عند أفلاطون. أما بالنسبة إلى أرسطوطاليس، فإن العقل كان، بمعنى من المعاني، أكثر كمالاً على صعيدي الجبروت والحلول في الطبيعة.

ومن هنا، فإنه قام على نحو أكثر صراحة بربط التركيز الأفلاطوني على الأبدي والرياضي بالعالم الملموس للواقع المادي الذي وجد الإنسان نفسه فيه. لقد رأى العالم الطبيعي تعبيراً ذا شأن عن السماء، لا بوصفه شيئاً مجرد الاستعراض أو الإهمال الكلي، بوصفه عبثاً ثقيلاً على المعرفة المطلقة، كما دأب أفلاطون على التلميح بقوة. وعلى الرغم من القالب العلماني عموماً لفكره، بادر أرسطوطاليس إلى تحديد دور فلسفته في مؤلفه المؤثر الفلسفة (ولم يبقَ منه إلا تنف) الذي كان سيقولب التصور القديم لوظيفة الفيلسوف ومهنته: الانتقال من الأسباب المادية للأشياء، كما في الفلسفة الطبيعية، إلى الأسباب الشكلية والنهائية، كما في الفلسفة الإلهية المقدسة، وصولاً إلى اكتشاف الجوهر القابل للفهم للكون، والسبب الكامن وراء كل التغيرات.



ومع ذلك، فإن الاندفاع الإجمالي لفلسفة أرسطوطاليس كان طبيعياً وتجريبياً على نحوٍ حاسم، خلافاً لمثالية أفلاطون وتأكيده للحاجة إلى أنماط مباشرة من الحدس بالواقع الروحي. فعالم الطبيعة بقي موضوع الاهتمام الأول لأرسطوطاليس الذي كان ابن طبيب ومبكر الاطلاع على علم البيولوجيا وممارسة الطب. بهذا المعنى يمكن القول: إن فكره عاكس لمعنى الحياة الهوميري والأيووني المميز للعصر البطولي، حيث كانت الحياة الحاضرة هي مملكة الوجود المفضلة، الأكثر واقعية [في تناقض مع هاديس (العالم السفلي) (عالم الأموات) الشبحي، حيث كانت الروح المجردة من الجسد مفتقرة افتراضياً إلى أي حيوية]، واستفراق الجسد المادي الفاعل في بحار الحب، والحرب، والولائم، تعد جوهر الحياة الصالحة والسعيدة. وفيما يخص قضايا مثل قيمة الجسد، وخلود الروح، وعلاقة الإنسان بالخالق، فإن حساسية أفلاطون كانت أقل هوميرية وأيونية وأكثر تأملية إزاء أديان الألفاظ السرية ورؤى الفيثاغورسيين. إن اهتمام أرسطوطاليس بالجسد وتشمينه العالي له كانا أكثر مباشرة في عكس التقويم الإغريقي الكلاسيكي واسع الانتشار للجسد الإنساني كما عبّر عنه في قوة الرياضة البدنية، أو الجمال الشخصي، أو الإبداع الفني. أما موقف أفلاطون على هذا الصعيد فواضح الازدواجية والتناقض، وإن بقي قائماً في الغالب على قدر من الإعجاب الصادق. لقد ظل وراء أفلاطون مكرساً، آخر المطاف، للنموذج الأصلي المتعالي.

كذلك كانت إنكار أرسطوطاليس للأفكار ذاتية الوجود أيضاً مضاعفات رئيسة بالنسبة إلى نظريته الأخلاقية. ففي رأي أفلاطون، لم يكن أي شخص قادراً على توجيه أفعاله توجيهاً سليماً، إلا إذا كان واقفاً على الأساس المتعالي لأي فضيلة، ووحده الفيلسوف الحاصل على معرفة ذلك الواقع المطلق كان قادراً على الحكم على مدى فضل أي فعل وصلاحه. وفي غياب الخير المطلق، من شأن الأخلاق أن تظل بلا أساس راسخ، مما أبقى هذه الأخلاق، في نظر أفلاطون، مشتقة من الميتافيزيقا (مما وراء الطبيعة). أما بالنسبة إلى أرسطوطاليس، فإن الميدانين - ميدان الأخلاق وميدان ما وراء الطبيعة - فكانا مختلفي الطابع جذرياً. ما كان موجوداً بالفعل لم يتمثل في

فكرة خير ذات علاقة بسائر الأحوال، بل بأشخاص خيرين وأفعال خيرة في عدد كبير من السياقات المختلفة. لا يستطيع المرء تحصيل المعرفة المطلقة بالقضايا الأخلاقية مثلما يفعل في الفلسفة العلمية. فالأخلاق واقع في ملكوت ما هو عرضي، طارئ، أو محتمل. ومن شأن أفضل ما يستطيع المرء أن يفعله أن يكون متمثلاً في العمل تجريبياً على استخلاص قواعد سلوك أخلاقية منطقية على قيمة محتملة في التجاوب مع تعقيدات الحياة الإنسانية.

لم يكن الهدف المناسب في الأخلاق تحديد طبيعة الفضيلة المطلقة، بل كون الإنسان شخصاً فاضلاً. وتلك المهمة معقدة وغامضة بالضرورة، تراوغ التحديد النهائي، وتتطلب حلولاً عملية لمشكلات محددة، بدلاً من مبادئ مطلقة صحيحة كونياً. وبالنسبة إلى أرسطوطاليس، لم تكن غاية حياة الإنسان سوى السعادة النابعة من الفضيلة التي هي شرطها المسبق. غير أن الفضيلة نفسها لا بد من تعريفها وتحديدها من منطلق الاختيار العقلاني في موقف ملموس، حيث تقع الفضيلة في موقع وسط بين حدين متطرفين. ليس الخير على الدوام سوى نوع من التوازن بين شرين متناقضين، متعاكسين، المحطة المتوسطة بين الغلو والنقص، بين الإسراف والتقتير؛ الاعتدال محطة متوسطة بين التقشف والتبذير، والشجاعة بين الجبن والطيش، والكبرياء بين الغطرسة والخنوع، وما إلى ذلك. ومثل هذه المحطة المتوسطة لا يمكن الاهتداء إليها إلا في الممارسة، إلا في الحالات الفردية، نسبة إلى أوضاعها الخاصة.

في كل من مفاهيم أرسطوطاليس، على النقيض من مفاهيم أفلاطون - برغم بقائها في الإطار الأفلاطوني القائم على الشكل والهدف - كان ثمة تأكيد جديد لهذا العالم وهذه الحياة، لما هو مرئي، ولما هو ملموس، ولما هو خاص. ومع أن كلاً من أخلاق أرسطوطاليس وسياسته كانتا مستدتين إلى الأهداف، فإنهما بقيتا مرتبطتين بما هو تجريبي، بما هو طارئ وفردى. وبرغم أنه كان غائياً بعيداً عن أن يكون ميكانيكياً بعشوائية، فإن غائيته كانت عموماً غائية طبيعية لا واعية، قائمة على الإدراك التجريبي لحقيقة أن الطبيعة تشد كل شيء منفرد قدماً في اتجاه تحقيقه الشكلي، (إذ هي لا تفعل شيئاً عبثاً). بقي الشكل المبدأ المحدد في كون أرسطوطاليس،

غير أنه مبدأ طبيعي في المقام الأول. وإله أرسطوطاليس لم يكن، بالمثل، إلا النتيجة المنطقية لكونياته (لكوزموليجيته) من حيث الجوهر، وإلا وجوداً ضرورياً على أساس مادي، لا فكرة الخير الأفلاطونية السامية المستلهمة صوفياً. سلم أرسطوطاليس بقوة العقل التي صاغها سقراط وأفلاطون بصعوبة، وطبقها منهجياً على أنواع الظواهر الكثيرة الموجودة في العالم، إلا أنه استخدم العقل لاكتشاف نظام كامن في صلب العالم التجريبي نفسه، في حين بقي أفلاطون عاكفاً على توظيف العقل للتغلب على العالم التجريبي، وصولاً إلى اكتشاف نظام متعال.

لم يكن التراث الأرسطوطاليسي في المقام الأول، إذاً، إلا تراثاً قائماً على المنطق، والتجريبية، والعلوم الطبيعية. والليسيوم، المدرسة التي أسسها أرسطوطاليس وأدار فيها مناقشاته، عكست هذا التراث، إذ كانت مركزاً للبحوث العلمية وتجميع البيانات أكثر منها مدرسة فلسفية شبه دينية، مثل أكاديمية أفلاطون. ومع أن الأخير كان يُعد عموماً في العصور القديمة المعلم الأكبر، فإن ذلك الحكم كان سيتعرض لاختلال درامي مثير في أوج العصور الوسطى، ومزاج أرسطوطاليس الفلسفي هو الذي كان سيحدد التوجه السائد للعقل الغربي. فنظامه الموسوعي في الفكر كان بالغ الأهمية إلى درجة أن جل النشاط العلمي في الغرب، حتى القرن السابع عشر قد تمّ على أساس كتاباته العائدة إلى القرن الرابع قبل الميلاد، بل وقد كان من شأن العلم الحديث، حتى حين راح يتجاوزه، أن يواصل توجهه ويستخدم أدواته النظرية. ومع ذلك كله، فإن أرسطوطاليس لم يعلن قدرة الذكاء الإنساني المتطور على الإحاطة بنظام العالم وفهمه، إلا بالانطلاق من روح أستاذه أفلاطون، في التحليل الأخير، وإن بتوجه جديد على نحو حاسم.

في كل من أرسطوطاليس وأفلاطون معاً، ثمة، إذاً، قدر معين من التوازن والتوتر الرشيقين بين التحليل التجريبي والحدس الروحي، وهي آلية أجاد رفائيل في تصويرها تصويراً جميلاً في مأثرته النهضوية التي تحمل عنوان: مدرسة أثينا. هناك، وسط حشد من الفلاسفة والعلماء اليونانيين المستغرقين في نقاش مفعم بالحياة، يقف أفلاطون الشيخ وأرسطوطاليس الأكثر شباباً، مع إشارة الأول إلى الأعلى باتجاه

السماوات، نحو غير المرئي والمتعالي، في حين يمد الثاني يده إلى الخارج ونحو الأسفل إلى الأرض، إلى المرئي والجوهر الكامن.

الميراث الثنائي

كان هذا، إذاً، إنجاز الفكر اليوناني الكلاسيكي: عاكساً الوعي الأسطوري العتيق الذي خرج من رحمه، مغتياً بالماثر الفنية العظيمة التي سبقته وصاحبته، متأثراً بالديانات السرية المغفرة التي عاصرها، مقولباً عبر آلية جدلية (ديالكتيكية) قائمة على نزعات الشك، والطبيعة، والإنسانية العلمانية، وفي التزامه بالعقل، بالنزعة التجريبية، وبالرياضيات المفضية مجتمعة إلى تطور العلوم في القرون اللاحقة، وقد كان فكر فلاسفة اليونان العظماء تنويعاً فكرياً لجميع التعبيرات الثقافية الرئيسة عن الحقبة الهلينية وكان منظوراً ماورائياً (ميتافيزيقياً) كوكبياً، عازماً على الإحاطة بالواقع كله من ناحية، وبالجوانب المتعددة لحساسية الإنسان ووعيه من ناحية ثانية.

كان ذلك، قبل كل شيء، سعيًا إلى المعرفة. ربما كان الإغريقون أوائل من رأوا العالم سؤالاً يبحث عن إجابة. كانوا مسكونين بقدر استثنائي من الحماسة للفهم، لاختراق التدفق المضطرب والمربك للظواهر والإمساك بحقيقة أعمق. وقد رسخوا تقليدًا ديناميكيًا لفكر نقدي مؤهل لمتابعة ذلك البحث. ومع ولادة التقليد والبحث جاء ميلاد العقل الغربي.



ولنحاول الآن تمييز بعض العناصر الرئيسة في التصور اليوناني الكلاسيكي للواقع، وخصوصاً لأن هذه مارست تأثيرها في الفكر الغربي من العصر القديم إلى عصر النهضة والثورة العلمية. لأغراضنا الحالية يمكننا وصف طائفتين عامتين جداً من الفرضيات، أو المبادئ التي ورثها الغرب عن الإغريقين. الطائفة الأولى من المبادئ الواردة أدناه تمثل تلك المزاوجة الفريدة بين العقلانية الإغريقية والدين الإغريقي التي اضطلعت بدور بالغ الأهمية في الفكر الهليني من فيثاغورس إلى أرسطوطاليس، والتي تجسدت بأكثر الصيغ كمالاً في فكر أفلاطون.

1- العالم كون (كوزموس) منظم، نظامه قريب من نظام موجود داخل عقل الإنسان. إن تحليلاً عقلانياً للعالم التجريبي ممكن إذاً.

2- الكون (الكوزموس) ككل معبر عن ذكاء طاعٍ يضفي على الطبيعة الغرض والخطّة، وهذا الذكاء يمكن بلوغه مباشرة من جانب وعي الإنسان إذا كان الأخير متطوراً ومركزاً إلى درجة عالية.

3- يستطيع التحليل الفكري في حالات اختراقه القصوى نظاماً سرمدياً يتعالى على تجليه الزماني الملموس. والعالم المرئي يشتمل في داخله على مغزى أعمق، مغزى عقلاني وأسطوري من حيث الطابع بمعنى من المعاني، مغزى ينعكس على النظام التجريبي، ولكنه يفيض عن بعد أبدي هو مبدأ ومنتهى الوجود كله.

4- تفضي معرفة البنية والمعنى الكامنين للعالم إلى ممارسة نوع من التعددية في ملكات المعرفة الإنسانية - العقلانية، والتجريبية، والحدسية، والجمالية، والخيالية، والذاكرة، والأخلاقية.

5- يقوم الإدراك المباشر لواقع العالم الأعمق بإشباع ليس العقل وحسب، بل والروح: إنه، من حيث الجوهر، نوع من الرؤية الخلاصية، من البصيرة الراسخة النافذة إلى الطبيعة الحقيقية للأشياء، بصيرة حاسمة فكرياً من ناحية ومحركة روحياً من ناحية ثانية.

من شبه المتعذر أن نبالغ في مدى التأثير الهائل في التطور اللاحق للفكر الغربي الذي مارسه هذه الفئات اللافتة، المثالية والعقلانية، من حيث الطابع، في الوقت نفسه. غير أن التراث الهليني كان ثنائياً؛ لأن العقل الإغريقي أنجب أيضاً طائفة مختلفة ومؤثرة بالمثل من الفرضيات والنزعات الفكرية المتداخلة بعض الشيء من الطائفة الأولى، ولكنها فاعلة في تناقض معها إلى مدى حاسم. يمكن تلخيص طائفة المبادئ الثانية تقريباً على النحو الآتي:

1- لا يمكن امتلاك المعرفة الإنسانية الحقيقية إلا عبر الاستخدام الفاعل لعقل الإنسان والملاحظة التجريبية.

2- ينبغي التماس الحقيقة الأساس في تجربة هذا العالم الإنسانية، لا في واقع عالم آخر متعذر الاستعراض والكشف. فالحقيقة الوحيدة المتاحة والمفيدة للإنسان كامنة وحلولية لا متعالية.

3- أسباب الظواهر الطبيعية لا شخصية ومادية ويجب التماسها داخل ملكوت الطبيعة القابلة للرصد والملاحظة. أما سائر العناصر الأسطورية والمنتمة إلى ما وراء الطبيعة فيجب استبعادها من التفسيرات السببية، بوصفها إسقاطات شبه إنسانية.

4- أي ادعاءات للفهم النظري الشامل يجب أن يتم قياسها بالنسبة إلى الواقع التجريبي للخصوصيات الملموسة في كل تنوعها، وتحولها، وفرديتها.

5- ما من منظومة فكرية تكون نهائية، والبحث عن الحقيقة ينبغي أن يكون نقدياً من ناحية وقائماً على النقد الذاتي من ناحية ثانية. فالمعرفة الإنسانية نسبية وقابلة للخطأ ولا بد من مراجعتها المطردة في ضوء المزيد من الأدلة والتحليل.

بتعبير عام جداً، يمكن القول: إن كلاً من تطور العقل الإغريقي وتراثه مترتب على التفاعل المعقد والمركب لهاتين الطائفتين من الفرضيات والحوافز. وفيما كانت الأولى بارزة في التركيبة الأفلاطونية، فإن الثانية تمخضت تدريجياً عن مسيرة التطور الفكري الجريئة متعددة الأوجه التي قامت جدلياً (ديالكتيكياً) بفرض تلك التركيبة، أعني التراث الفلسفي فيما قبل السقراطي القائم على التجريبية الطبيعية لدى طاليس، وعلى العقلانية لدى بارمنيدس، وعلى المادية الميكانيكية عند ديمقريطوس، وعلى نزعات الشك، الفردية، والإنسانية العلمانية عند السفسطائيين. ولكل من طائفتي النزعات في الفكر الهليني كانت جذوراً لا فلسفية عميقة في تربة التقاليد الدينية والأدبية اليونانية من هوميروس والأعاجيب إلى سوفوكليس ويوربيدس، مع استناد كل منهما إلى جوانب مختلفة من تلك التقاليد. يضاف إلى ذلك أن هذين الدافعين كانا يتقاسمان أرضية مشتركة في تأكيدهما الإغريقي الفريد، المضر فقط

في الغالب، لمقولة: إن المقياس النهائي للحقيقة موجود، لا في التراث المقدس، ولا في الأعراف المعاصرة، بل في العقل الإنساني الفردي المستقل. ولعل الأكثر حسماً هو أن الحافزين كليهما اهتديا إلى تجسيدهما النموذجي الأصلي في شخصية سقراط الغنية بغموضها، إلى تعبير **طِبَاقِي*** مفعم بالحياة في الحوارات الأفلاطونية، وإلى حل وسط توفيقى ألمعي وتأسيسي في فلسفة أرسطوطاليس.

ما لبث هذا العناق المطرد بين هاتين الطائفتين المتكاملتين من ناحية والمتنافرتين من ناحية أخرى من المبادئ أن أسستا لنوع عميق من التوتر الداخلي في الموروث الإغريقي، توتر زود العقل الغربي بالأساس الفكري، القلق والزأخر بالإبداع، لما كان سيصبح تطوراً متطرف الحركة دام أكثر من خمسة وعشرين قرناً. فنزعة الشك العلمانية لأحد التيارين، والمثالية الماورائية (الميتافيزيقية) للآخر وقُر كل منهما للآخر عاملي توازن حاسمين، حيث دأب هذا على تقويض نزوع ذاك إلى التبلور في قالب عقيدة جامدة، دوغمائية، غير أن الاثنين مجتمعين ظلّا يفرزان سلسلة من الإمكانيات الفكرية الجديدة والخصبة. إن بحث الإغريق واهتداهم إلى نماذج أصلية كونية شاملة في فوضى الخصوصيات جُوبَةً جذرياً باندفاع موازٍ زخماً لتقويم الخاص الملموس، في ذاته ولذاته، في تزاوج تمخض النزوع الإغريقي العريق إلى إدراك الفردي التجريبي بكل استثنائياته الملموسة بوصفه شيئاً قادراً ذاتياً على كشف أشكال جديدة للواقع ومبادئ جديدة للحقيقة. إن استقطاباً إشكالياً في الغالب، ولكنه ولود وعالي الخصوبة ما لبث أن برز في فهم العقل الغربي للواقع، توزعاً للولاء بين نوعين مختلفين جذرياً من النظر إلى العالم: بين كون منظم سيادياً من ناحية وكون منفتح يتعذر التنبؤ بمصيره من ناحية ثانية. بهذا التفرع غير المحسوم في أساسه بالذات، مضافاً إلى التوتر والتعقيد الخلاقيين المصاحبين، حقق العقل الغربي ازدهاره ودوامه.



لم يكف الغرب عن التعبير عن إعجابه بالحياة والعمق الاستثنائيين للعقل اليوناني، حتى حين أدت تطورات فكرية لاحقة إلى مساءلة هذا الجانب أو ذاك من

* أي ذو علاقة بالطباق الموسيقي (المراجع).

جوانب الفكر الهليني. بقي الإغريق شديدي الحرص والبراعة في خدمة نظرتهم المتطورة، وفي أمثلة لا يحصرها عد جرى لاحقاً اكتشاف حدس مذهل الدقة، في ضوء أدلة جديدة، في شيء ربما طال عده خطأ أو اضطراباً غريباً في الفكر الإغريقي. لعل الإغريقين، وهم أبناء فجر حضارتنا، أدركوا العالم بقدر معين من الوضوح الفطري العاكس على نحو صادق للنظام الكوني الذي كانوا يبحثون عنه. ومن المؤكد أن الغرب يواصل العودة المرة بعد الأخرى إلى أجداده القدماء، عودة المرة إلى منابع البصيرة الخالدة. كتب فثلي يقول: (سواء أشاهد اليونانيون الأشياء ببيكاراة مفرطة؛ لأنهم جاؤوا أولاً، أم استجابوا للحياة بيقظة لا نظير لها؛ لأن حظهم السعيد أوصلهم قبل غيرهم، فإنهم، في الحالتين كليهما، يحملون شعلة خالدة، مثل شروق الساعة السادسة صباحاً الذي يضيء العالم وقطرات الندى غير القابلة للزوال على وريقات العشب. إن العقل اليوناني باقٍ في عقلنا؛ لأن هذه البيكاراة غير الملتخة ببقية، مثل الشباب بالذات، أنموذجنا الأول)¹⁰.

بالنسبة إلى الإغريقين، يبدو كما لو أن السماء والأرض لم تكونا قد سُطرتا عنوة إحداهما عن الأخرى كلياً. وبدلاً من أن نحاول الآن تصنيف ما هو قيم أبدياً من ناحية، وما هو إشكالي من ناحية ثانية في النظرة الهلينية دعونا نرصد التاريخ متولياً أداء تلك المهمة، مع سير الثقافة الغربية التي أطلقها اليونان قدماً، بانية فوق الموروث الإغريقي، متعاملة معه بآيات التحويل، النقد، الإغناء، الإهمال، إعادة الاحتضان، الإنكار... ولكن دون هجرانه على الإطلاق، في النهاية.





الجزء الثاني

تحول الحقبة الكلاسيكية

ما إن بلغ الإنجاز الفكري الإغريقي أوجه في القرن الرابع قبل الميلاد، حتى نزل الإسكندر الأكبر من أعالي مقدونيا واجتاح اليونان منطلقاً باتجاه بلاد فارس، مكتسحاً بلاداً وشعوباً من مصر إلى الهند، وبانياً إمبراطورية كانت ستضم الجزء الأكبر من العالم المعروف. وتلك الصفات ذاتها التي كانت قد خدمت تطور اليونان المبهر - صفات النزعة الفردية القلقة، النزعة الإنسانية الكريمة، النزعة العقلانية النقدية - ما لبثت أن باتت تعجل سقوطها؛ لأن الانقسام، والفطرس، والانتهازية التي باتت تلقي بظلالها على مواصفات اليونانيين الأكثر نبلاً جعلت هؤلاء قصيري النظر وعاجزين تماماً عن مواجهة التحدي المقدوني. إلا أن قَدَر الإنجاز الهليني لم يكن هو الانطفاء برغم ذلك. فالإسكندر المتلمذ على أرسطوطاليس شاباً في بلاط أبيه والمستلهم ملاحم هوميروس ومُثِّل أئينا حمل معه الثقافة واللغة اليونانيتين ونشرهما في طول العالم الواسع الذي اجتاحه وعرضه. وهكذا فإن اليونان سقطت لحظة بلوغها الذروة، غير أنها انتشرت بانتصار وهي تستسلم.

وحسب خطة الإسكندر، فإن جملة المدن الأممية (الكوزموبوليتية) الكبرى في الإمبراطورية - الإسكندرية التي أسسها بمصر في الطليعة - غدت مراكز حيوية لنهل الثقافة، عاش الموروث اليوناني الكلاسيكي وازدهر في مكباتها وأكاديمياتها. يبدو أن الإسكندر كان أيضاً شديد التأثر الإيجابي برؤية قرابة إنسانية كونية شاملة، متجاوزة لساثر الانقسامات السياسية، وقد حاول أن يحقق نوعاً من الوحدة الشاملة، نوعاً من الاندماج الثقافي، من خلال طموحه العسكري الهائل. غير أن إمبراطورية الإسكندر لم تبقَ متماسكة بعد موته المبكر، ففي أعقاب مدة طويلة من الصراعات بين الأسر الحاكمة والسيادات المتبدلة، برزت روما بوصفها بؤرة إمبراطورية جديدة، مع نقطة ارتكازها وأقاليمها البعيدة، واقعة جميعاً في أمكنة أبعد غرباً.

وبرغم الاجتياح الروماني بقيت الثقافة اليونانية الرفيعة صاحبة اليد العليا بالنسبة إلى الطبقات المتعلمة في العالم المتوسطي الأوسع، وسرعان ما جرى استيعابها وتمثلها من قبل الرومان. ظل أهم وأبرز العلماء والفلاسفة يعملون داخل الإطار الثقافي اليوناني، ولم يتردد الرومان، في مآثرهم ومؤلفاتهم اللاتينية، أن يحذوا حذو الإغريق في مآثرهم العظيمة، بل بقوا حريصين على استئناف ومتابعة تطوير وتوسيع حضارة غنية بالغة الإتقان، وإن ظلت عبقريتهم الأكثر (براغماتية) ذرائعية كامنة في ميادين القانون، والإدارة السياسية، والإستراتيجية العسكرية. أما في حقول الفلسفة، والأدب، والعلوم، والفنون، والتعليم، فقد بقيت اليونان القوة الثقافية الأكثر إقتناعاً والزاماً في العالم القديم. وكما قال الشاعر الروماني هوراس، فإن اليونانيين الأسرى نجحوا في أسر المنتصرين.

الخيوط المتقاطعة للنسيج الهلينستي

انحطاط العقل اليوناني والحفاظ عليه

على الرغم من نفوذ اليونان الثقافي المستمر بعد فتوحات الإسكندر وانتصاراته، وعلى امتداد حقبة الهيمنة الرومانية، فإن القالب الأصلي للعقل اليوناني الكلاسيكي لم يبق متماسكاً تحت وطأة ثقل هذا العدد الكبير من القوى الجديدة. فبعد أن أصبح العالم الهلينستي ممتداً من غرب البحر الأبيض المتوسط إلى أعماق آسيا الوسطى، بات الفرد المتأمل، ابن الحقبة الكلاسيكية اللاحقة، متعرضاً لحشد هائل من وجهات النظر. والتوسع الأولي للثقافة اليونانية شرقاً ما لبث أن جرى إتمامه بتدفق قوي لسيل غزير من التيارات الدينية والسياسية المشرقية (الآتية من شرق المتوسط) على الغرب. في عدد من الجوانب المهمة تم إغناء الثقافة اليونانية بهذا الرافد الجديد، كما سبق أن تم اغتناء الثقافات غير اليونانية جراء التوسع الهليني. ومع ذلك، فإن العقل اليوناني المتمركز على دولة المدينة تعرض، من نواحٍ أخرى، لفقدان شيء من شفافيته الواثقة السابقة وأصالته الجريئة. تماماً مثلما كانت النزعة الفردية النقدية في اليونان الكلاسيكية، قد أنتجت فنّها وفكرها العظيمين، وإن أسهمت، في الوقت

نفسه، في انحلال نظامها الاجتماعي وتفسخه، جاعلة إياه هشاً وسريع العطب في مواجهة الغزو المقدوني، كذلك بالتحديد تمخضت الحيوية النابذة للثقافة الإغريقية، ليس فقط عن نشرها الناجح والدعاية لها، بل وعن ذوبانها وتشظيها اللاحقين مع انفتاح دولة المدينة الكلاسيكية على زحمة التأثيرات المتناقضة لبيئة ثقافية متنوعة أكثر اتساعاً. فالأهمية غير المسبوقة للحضارة الجديدة، وانهيار النظام القديم لدول المدن الصغيرة، والقرون اللاحقة من الاضطراب السياسي والاجتماعي المطرد، كانت جميعاً ذات تأثيرات سلبية عميقة. تعرضت كل من الحرية الفردية في مجتمع المدينة والمسؤولية أمام هذا المجتمع للتقويض؛ جراء ضخامة العالم السياسي الجديد واضطرابه. بدت المصائر الشخصية محددة بقوة كبرى لا شخصية أكثر منها بأي إرادة فردية. والوضوح القديم لم يعد في متناول الأيدي على ما بدا، وبات كثيرون يشعرون بأنهم في ضلال وضياء.

عكست الفلسفة هذه التغيرات، وحاولت أن تتناولها بالبحث. ففي حين أن أفلاطون وأرسطو بقيا موضوعي دراسة واقتداء، كانت المدرستان الفلسفتان المهيمنتان المنتميتان إلى الحقبة الهلنستية، الرواقية والأبيقورية، من طبيعة مختلفة. فهاتان المدرستان، برغم كونهما مدينتين بالشئ الكثير لليونانيين السابقين، كانتا آلتي دفاع فلسفتين نبيلتين، زاخرتين بالدروس الأخلاقية والمواظ التوجيهية، في مواجهة أزمان قلقة وملأى باللا يقين وتحملها. وهذا الانقلاب في طبيعة الفلسفة ووظيفتها كان في جزء منه نتيجة نوع جديد من التخصص الفكري غداة قيام أرسطوطاليس بتوسيع دائرة العلوم وتصنيف أبوابها، تخصص ما لبث أن أدى تدريجياً إلى فصل العلم عن الفلسفة، حاصراً الأخيرة بمواقف أخلاقية مدعومة بعقائد ماورائية (ميتافيزيقية) أو مادية ذات علاقة. ومع ذلك، فإن الدافع الفلسفي المميز للمدارس الهلنستية انبثق، خلف هذا العزل للفلسفة عن الدائرة الأوسع من الاهتمامات الفكرية، لا من الحماسة لإدراك العالم واستيعاب ما ينطوي عليه من ألفاظ وضخامة، بل من الحاجة إلى تسليح الناس بشئ من النظام الإيماني والسلم الداخلي في مواجهة بيئة معادية غارقة في بحر من الفوضى. جاءت نتيجة هذا الدافع

الجديد متمثلة في بروز فلسفات محدودة أكثر من حيث المدى، وأميل إلى القدرية من سابقاتها الكلاسيكيات. شكل فك الارتباط مع العالم ومع عواطف المرء الخاصة الخيار الرئيس، حيث ارتدت الفلسفة في كل من الحالتين ثوباً أكثر دوغمائية (ثوباً مفصلاً من قماشة الجمود العقدي).

ومهما يكن تميزت الرواقية، وهي الأوسع تمثيلاً بين الفلسفات الهلنستية، برؤية سامية واعتدال أخلاقي كان من شأنهما أن يمكّناها من طبع روح الغرب بطابعها زمنياً طويلاً. كان من شأن هذه المدرسة، الرواقية، التي أسسها في أثينا أوائل القرن الثالث قبل الميلاد زينو السيطيوي، الذي كان قد درس في الأكاديمية الأفلاطونية التي قام كريسيبوس، لاحقاً بمنهجتها، أن تغدو استثنائية النفوذ في عالم شيشرون وسينيكا، وإبيكتيتوس وماركوس أوريليوس الرومان. في النظرة الرواقية الواقع كله خاضع لقوة سماوية عاقلة، للوغوس أو العقل الكوني الناضج لجميع الأشياء. ولا يستطيع الإنسان بلوغ السعادة الحقيقية إلا إذا ضبط حياته وشخصيته على إيقاع هذه الحكمة الإلهية كلية القدرة. وأن تكون حراً يعني أن تعيش وفقاً لإرادة الرب، وما يهم في الحياة، آخر المطاف، هو الوضع الفاضل للروح، لا ظروف الحياة الخارجية. بقي الحكيم الرواقي المتميز بالصفاء الداخلي، بالحزم والانضباط الذاتي، وبالأداء الوجداني للواجب، لا مبالياً بتقلبات الأحداث الخارجية. وقد كان لوجود عقل يحكم العالم نتيجة مهمة أخرى بالنسبة إلى الرواقي. فاشترك جميع الكائنات البشرية في اللوغوس (العقل - الحكمة) السماوي، كان يعني أن الجميع أعضاء في جماعة إنسانية كونية واحدة، في أخوية تحتضن البشرية وتشكل المدينة العالمية أو الكوزموبوليس، وأن كل فرد مكلف بالمشاركة الفاعلة في شؤون العالم، وصولاً إلى أداء واجبه تجاه هذه الجماعة الكبرى.

في الأساس، لم تكن الرواقية إلا نوعاً من التطوير لعدد من العناصر المركزية للفلسفة السقراطية والهيراقليطية، مترجمة إلى لغة الحقبة الهلنستية الأقل انغلاقاً والأكثر مسكونية أو عالمية. أما منافستها المعاصرة: الأبيقورية، فقد تميزت، بالمقابل، عن الإيمان الرواقي بالفضيلة الأخلاقية واللوغوس الحاكم للعالم، كما عن المفاهيم الدينية التقليدية، عبر تأكيد القيمة الأولى للسعادة الإنسانية، محددة بوصفها تحراً

من الألم والخوف. لا بد للبشرية من التغلب على إيمانها الخرافي بالآلهة المتقلبة ذوات القوالب الإنسانية في التقاليد الشعبية، كما قضت تعاليم أبيقور؛ لأن هذا الإيمان، قبل كل شيء، مع القلق إزاء العقاب السماوي بعد الموت، هو السبب الكامن وراء بؤس الإنسان. ليس ثمة ما يدعو المرء إلى الخوف من الآلهة؛ لأن هؤلاء ليسوا مهتمين بعالم البشر، كما ليس هناك ما يدعوهم إلى الخوف من الموت؛ لأن هذا الأخير لا يعدو كونه مجرد انطفاء للوعي، بعيداً عن أن يكون مقدمة لعقاب مؤلم. أما السعادة في هذه الحياة فأيسر السبل إليها هو الانسحاب من شؤون العالم لاعتماد وجود هادئ قائم على المتع البسيطة برفقة ثلة من الأصدقاء. أما الكوزمولوجيا المادية التي قام عليها النظام الأبيقوري، فتمثلت في ذرية ديموقريطوس، حيث الجزيئات المادية تشكل جوهر العالم بما فيه روح الإنسان الفاني. مثل هذه الكوزمولوجيا والتجارب الإنسانية المعاصرة لم تكن غير ذات علاقة؛ لأن مواطني الحقبة الهلنستية، وقد حُرموا من العالم المحدد، المركز، المنظم عضوياً لدولة المدينة: البوليس - العالم الذي لم يكن طابعه العام بعيداً عن طابع الكون (الكوزموس) الأرستوطاليسي - ربما أحسوا وبقوة بوجود نوع من التناظر بين قَدَرهم هم وبين قَدَر الذرات الديموقريطوسية، المتحركة بعشوائية، تنفيذاً لأوامر قوى لا شخصية في الفراغ الذي لا مركز له لكون متسع اتساعاً يفضي إلى الضياع والتشتت.

إن انعكاساً أكثر جذرية لصورة الانقلاب الفكري الحاصل في الحقبة تمثل في نزعة الشك المنهجية التي مثلها مفكرون، مثل: بيرو الإيلي وسكستوس إمبريكوس، رأوا أن ليس ثمة حقائق يمكن إثباتها وأن الموقف الفلسفي الصحيح الوحيد هو التعليق الكامل للحكم. ومن خلال صياغة سلسلة من الحجج القوية القادرة على تنفيذ سائر المزاعم الدوغمائية التي تدعي المعرفة الفلسفية، دأب فرسان الشك على إبراز حقيقة أن أي نزاع بين حقيقتين ظاهريتين ليس قابلاً للحل إلا من خلال التماس معيار ما، غير أن هذا المعيار نفسه لا يمكن تسويغه إلا بالتماس معيار إضافي ما، مما سيتطلب نكوصاً لا نهائياً لمثل هذه المعايير، دون أي أساس. يقول أركيسيلانوس، أحد أعضاء الأكاديمية الأفلاطونية (التي أقدمت، على نحو لافت،

على احتضان نزعة الشك في هذه المرحلة، مجددة جانباً مركزياً من جوانب جذورها السقراطية): (لا شيء مؤكد، حتى هذا الكلام). صحيح أن المنطق كثيراً ما كان يُوظَّف ببراعة، في الفلسفة الهلينستية، لتسليط الضوء على مدى عبثية جزء كبير من المشروع الإنساني، ولا سيما السعي لامتلاك الحقيقة الماورائية (المتافيزيقية). ولكن هناك شكّاكين، مثل: سكتوس جادلوا، قائلين: إن المؤمنين بالقدرة على معرفة الواقع معرضون لسلسلة متصلة من الإحباط والشقاء في الحياة. ولو بادر هؤلاء، بصدق، إلى تعليق الحكم عبر التسليم بأن معتقداتهم بشأن الواقع ليست صحيحة ونافاذة بالضرورة، لحصلوا على نعمة هدوء البال، رافضين تأكيد إمكانية المعرفة ونفيها، ومن ثم يجب عليهم أن يبقوا في حالة رباطة جأش منفتحة، بانتظار رؤية ما سيطفو على السطح.

لم ينجح هؤلاء الفلاسفة، برغم كونهم مهمين وجذابين في أساليبهم المختلفة، في إشباع الروح الهلينستية وإقناعها كلياً. فواقع السماء عدّ إما غير حساس أو غير ذي شأن بالنسبة إلى شؤون الإنسان (الأبيقورية)، حتميّ عنيد ولو إلهي (الرواقية)، أو بعيد كلياً عن تناول البشر (نزعة الشك). العلوم أيضاً أصبحت أكثر عقلانية بعد الخلاص من الدافع أو الهدف الديني الافتراضي للإدراك الإلهي المتجلي من قبل في أعمال فيثاغورس، وأفلاطون، وأرسطوطاليس. ومن هنا، فإن مطالب الثقافة الدينية والعاطفية باتت تُلبى على نحو مباشر مئة بالمئة من قبل سائر الأديان السرية المختلفة -الإغريقية، المصرية، المشرقية- التي كانت توفر الخلاص من سجن العالم، والتي ازدهرت في مختلف أرجاء الأمبراطورية بقدر مطرد الاتساع من الشعبية. غير أن هذه الأديان، بأعيادها وطقوسها السرية المكرسة للآلهة المختلفة، أخفقت في فرض الولاء على كثيرين من منتسبي الفئات المتعلمة. فبالنسبة إلى هؤلاء كانت الأساطير القديمة مختصرة ولا تفيد إلا أدوات مجازية في النقاشات العاقلة. ومع ذلك، فإن العقلانية المتمزجة للفلسفات المهيمنة تركت قدراً معيناً من الجوع الروحي. أما تلك الوحدة الإبداعية الفريدة بين العقل والعاطفة للأزمان الغابرة، فقد كانت اليوم قد تصدعت. ففي زحمة بيئة ثقافية شديدة التعقيد على نحو استثنائي -بيئة مشغولة،

متمدنة، مصفاة، أممية (كوزموبوليتية) - كثيراً ما كان الفرد يبقى دون أي دافع مقنع أو ملزم. كانت التركيبة الكلاسيكية ليونان ما قبل الإسكندر قد تداعت، بعد أن خارت قواها في عملية الانتشار.

والحقبة الهلنستية كانت عصرًا بالغ الفنى يعود إليه فضل سلسلة طويلة ومهمة، من الإنجازات الثقافية التي لا يمكن الاستغناء عنها، من وجهة نظر الغرب الحديث. لعل من أبرزها الاعتراف بالإنجازات اليونانية الأبرك والحفاظ اللاحق على الكلاسيكيين من هوميروس إلى أرسطوطاليس. تم جمع النصوص، ومعاينتها منهجياً، وتحريرها بجد واجتهاد لإعداد لائحة نهائية بمؤلفات عظيمة ورائعة. وعند تأسيس فرع العلوم الإنسانية، جرى تطوير أنظمة معينة لضبط النقد النصي والأدبي، وإنتاج تحليلات وتعليقات تفسيرية، وطرح الأعمال العظيمة، بوصفها مثلاً علياً محترمة لإغناء أجيال المستقبل. كذلك تمت في الإسكندرية ترجمة الكتاب المقدس (العهد القديم «التوراة») المكتوب بالعبرية إلى اللغة اليونانية، فظهرت السبعونية*، تجميعه، وتحريره، وتصنيفه بالقدر نفسه من الاجتهاد البحثي الذي كُرس للملاحم الهوميرية والحوارات الأفلاطونية.

التعليم نفسه أصبح ممنهجاً وواسع الانتشار، إذ مؤسسات أكاديمية كبيرة ومنتقنة التنظيم تأسست لمتابعة البحث المدرسي في عدد من المدن الكبرى، مثل الإسكندرية بمتحفها (الموزيوم)، وببيرغاموم** بمكتبتها، وأثينا بأكاديمياتها الفلسفية المستمرة في الازدهار. بقي الحكام الملكيون للدول الأمبراطورية الهلنستية حريصين على تمويل المؤسسات التعليمية العامة، دائبين على استخدام العلماء والباحثين موظفين رسميين للدولة، ذوي رواتب. ثمة شبكات تعليمية عامة كانت موجودة في جل المدن الهلنستية، وقد كانت وفرة من الثانويات (الجيمنازيا) والمسارح، مع مؤسسات تعليمية متقدمة في ميادين الفلسفة، والآداب، والبلاغة اليونانية في متناول الناس على نطاق واسع. شهدت التربية (البايديا) الإغريقية ازدهاراً، وهكذا فإن الإنجازات الهلنسية السابقة تعززت مدرسياً، وتوسعت جغرافياً، وتمت صيانتها بحيوية خلال الجزء الباقي من الحقبة الكلاسيكية.

* مدينة رئيسة قديمة في غرب تركيا الحالية.

الفلك

فيما يخص الإسهامات الأصلية، فقد كان ميدان العلوم الطبيعية هو الذي حققت فيه الحقبة الهلينية تفوقاً استثنائياً. فكل من أستاذ الهندسة إقليدس، وأستاذ الهندسة والفلك أبولونيوس، وأستاذ الرياضيات الطبيب أرخميدس، وأستاذ الفلك هيبارخوس، وأستاذ الجغرافيا سترابو، والطبيب جالينوس، وأستاذ الجغرافيا والفلك بطليموس، حقق آيات من التقدم والتصنيف التي كانت ستبقى أنموذجية أصلية قروناً عديدة. جاء تطور الفلك الرياضي منطقياً على أهمية استثنائية. فمشكلة الكواكب اهتدت إلى أول حلولها في نظرية كرات يودوكسوس المترابطة ذات المركز الموحد التي فسرت الحركة التراجعية من جهة وقدمت نبوءات قريبة من الدقة من جهة ثانية. غير أنها لم تقم بتفسير الاختلافات الحاصلة في سطوع الضوء لدى تراجع الكواكب؛ لأن الكرات الدائرة كانت، بالضرورة، تُبقي الكواكب على مسافة ثابتة من الأرض. هذا الإخفاق النظري هو الذي استثار عدداً من علماء الرياضيات والفلك اللاحقين وحفزهم على استكشاف أنظمة هندسية بديلة.

ثمة قلة، منها فيثاغورس، تقدمت بالاقتراح الثوري القائل بحركة الأرض. رأى عضو في أكاديمية أفلاطون يدعى هيراقليدس، أن الحركة اليومية للسموات ناجمة بالفعل عن دوران الأرض حول محورها، وأن كوكبي عطارد والزهرة، اللذين كانا يبدوان دائماً قريبين من الشمس، لم يبدوا كذلك إلا لأنهما يدوران حول الشمس لا حول الأرض. وبعد قرون من الزمن، قطع أريستارخوس شوطاً إضافياً وطرح فرضية تقول: إن الأرض وسائر الكواكب تدور حول الشمس، وإن الشمس، مثلها مثل الكرة الخارجية من النجوم، ثابتة حيث هي¹¹.

أما النماذج المختلفة فقبولت بالرفض بالاستناد إلى أسباب رياضية وفيزيائية وجيهة. لم يتم رصد أي تغير نجمي، وكان من شأن هذا المتغير أن يحصل لو أن الأرض كانت تدور حول الشمس وتقوم، من ثم بقطع مسافات طويلة جداً نسبة إلى النجوم (ما لم تكن كرة النجوم الخارجية، كما قال أريستارخوس، استثنائية

الضخامة على نحو متعذر الإدراك). يضاف إلى ذلك، كان من شأن فكرة أرض متحركة أن تتسبب كلياً التناغم الشامل لكوزمولوجيا أرسطوطاليس، فهذا الأخير كان قد تعامل على نحو حاسم مع فيزياء الأجسام الساقطة، مبيناً أن الأشياء الثقيلة تتحرك باتجاه الأرض؛ لأن الأخيرة هي مركز الكون الثابت. ولو كانت الأرض متحركة لتعرض هذا الكلام الملعل جيداً والواضح ذاتياً عن الأجسام الساقطة للتقويض دون توفير نظرية ذات قوة موازية تحل محله. وما قد يكون حتى أكثر جذرية، لبات من شأن أي أرض كوكبية أن تكون متناقضة مع الثنائية الأرضية - السماوية ذات الوضوح القديمة المستندة إلى الجلال المتعالي للسموات. أخيراً، تملي الفطنة أو الحصافة، بصرف النظر عن جملة القضايا النظرية والدينية، أن من شأن أي أرض متحركة أن تجبر الأشياء والأشخاص فوقها على التقلب، وأن تترك الغيوم والطيور وراءها، وما إلى ذلك. فالأدلة الواضحة الملتقطة بالحواس تجادل دعماً لفكرة وجود أرض مستقرة.

من منطلق مثل هذه الاعتبارات، قررت أكثرية علماء الفلك الهلينستيين تأييد الفكرة القائلة بكون مركزه الأرض، وواصلت اعتماد سلسلة من الصيغ الهندسية المختلفة لتفسير المواقع الكوكبية. والنتيجة التراكمية لهذه الجهود ما لبثت أن صُنفت في القرن الثاني قبل الميلاد على يد بطليموس الذي أفضت تركيبته إلى ترسيخ النموذج الأصلي لعمل الفلكيين منذ ذلك التاريخ وحتى عصر النهضة. إن التحدي الأساسي الذي انتصب في وجه بطليموس بقي على حاله، كما من قبل: ما السبيل إلى تفسير جملة المفارقات الكثيرة، والكثيرة جداً، بين البنية الأساسية للكوزمولوجيا الأرسطوطاليسية، التي تتطلب تحرك الكواكب على نحوٍ متسق في دوائر كاملة حول أرض مركزية ثابتة، من جهة، وبين أرصاد الفلكيين الفعلية للكواكب، التي بدت متحركة بسرعات، واتجاهات، ودرجات بريق متفاوتة، من جهة ثانية. بناءً على الخطوات المتقدمة الجديدة التي خطتها الهندسة اليونانية، على أرصاد البابليين المستمرة وتقنياتهم الاحتمالية الخطية، وعلى عمل الفلكيين اليونانيين أبولونيوس وهيبارخوس، أنجز بطليموس رسم الخارطة الآتية: إن الكرة الخارجية الدائرة القصوى للنجوم الثابتة دائبة يومياً على نقل السماوات غرباً حول الأرض. وداخل تلك

الكرة يكون كل كوكب، على أي حال، بما في ذلك الشمس والقمر، في حركة دورانية متجهة شرقاً بوتائر مختلفة أبداً، كل منها في دائرته الكبرى الخاصة المعروفة باسم ناقلة (أو ناقل). وفيما يخص الحركات الأكثر تعقيداً للكواكب الأخرى غير الشمس والقمر، جرى استحداث دائرة أخرى أصغر، عرفت باسم دائرة فرعية أو تابعة، تدور باتساق وانتظام حول نقطة بقيت دائرة حول الناقل. نجحت الدائرة الفرعية في حل ما لم تستطع كرات يوكسودوس حله؛ لأن الدائرة الفرعية الدوارة دأبت آلياً على تقرب الكوكب من الأرض كلما كانت في حالة تراجع، بما كان يجعل الكوكب يبدو أكثر بريقاً. وعن طريق ضبط سائر وتائر الدوران المختلفة العائدة لكل ناقل ودائرة فرعية، استطاع الفلكيون تقدير الحركات المتباينة لكل كوكب. إن بساطة خارطة الناقل - الدائرة الفرعية، إضافة إلى تفسيرها للبريق المتغير، جعلت هذه الخارطة الطرف المنتصر في مسيرة البحث عن أنموذج فلكي قابل للحياة.

ولكن هذه الخارطة لا تلبث، لدى تطبيقها، أن تتكشف عن المزيد من الاختلالات الثانوية التي يادر بطليموس لشرحها إلى استخدام المزيد من الحيل الهندسية: شواذ (دوائر ذوات مراكز بعيدة عن مركز الأرض)، ودوائر فرعية ثانوية (دوائر إضافية أصغر دائرة حول دائرة فرعية أكبر أو ناقل)، وموازين (موفرة للمزيد من شرح السرعات المختلفة عبر وضع نقطة أخرى، بعيداً عن مركز الدائرة التي كانت الحركة حولها متسقة). كذلك كان أنموذج بطليموس المتقن والمعقد من الدوائر المركبة قادراً على تقديم الرواية الكمية المنهجية الأولى لمجمل الحركات السماوية. يضاف إلى ذلك أن الأنموذج، بتعديده المناسبة لتلبية حاجة أي أرصاد متضاربة جديدة بإضافة تعديلات هندسية جديدة (أي إضافة دائرة فرعية أخرى لإحدى الدوائر الفرعية، أو شاذاً إلى أحد الشواذ) أضفى على هذا الأنموذج قوة مرنة أدت إلى إدامة حكمه عبر العصرين الكلاسيكي والوسيط. كانت الكوزمولوجيا الأرسطوطاليسية، بأرضها المركزية الثابتة، بكراتها الأثرية الدوارة، وبفيزيائتها الأولية، قد وفرت الإطار الأساسي لعلماء الفلك الهلينستيين، ففدا الكون البطليموسي - الأرسطوطاليسي المركب بدوره التصور الأساسي للعالم الذي ظل يغني رؤية الغرب الفلسفية، والدينية، والعلمية على امتداد القرون الخمسة عشرة المقبلة.

التنجيم

إن الفلك الرياضي في العالم الكلاسيكي لم يكن فرعاً علمانياً كلياً من فروع المعرفة. فالفهم القديم للسموات بوصفها مقرات الآلهة كان شديد الالتصاق بالفلك المتطور بسرعة إلى صيغة باتت تُعد علم التنجيم الذي كان بطليموس ممنهجه الطليعي في الحقبة الكلاسيكية. وبالفعل، فإن جزءاً كبيراً من الحافز على تطوير الفلك مستمد مباشرة من علاقاته بالتنجيم الذي وظف التقدم التقني الحاصل لتحسين قوته التنبؤية الخاصة. بالمقابل، تمخض الطلب الواسع على الرؤية التنجيمية - في بلاطات الملوك، أو أسواق العامة، أو مدارس الفلاسفة على حد سواء - عن تشجيع المزيد من تطور الفلك واستمرار أهميته الاجتماعية، حيث شكل الفرعان المعرفيان مهنة واحدة أساساً من الحقبة الكلاسيكية، وحتى عصر النهضة.

مع الدقة المتزايدة كثيراً لعمليات الحساب الفلكية، كان تصور الرافدين (ميسوبوتاميا) القديم لأحداث السماء المعبرة عن أحداث أرضية - مذهب التعاطف الكوني القائل: (يكون تحت كما يكون فوق) - قد وُضع الآن في إطار إغريقي أكثر إتقاناً ومنهجية من المبادئ الرياضية والنوعية. ثم ما لبث هذا النظام أن طُبّق من قبل المنجمين الهلينستيين لصياغة نبوءات ليس فقط من أجل جماعات كبيرة كالأمم والأمبراطوريات، بل ومن أجل أشخاص أفراد أيضاً. وعن طريق حساب المواقع الدقيقة للكواكب لحظة ولادة شخص معين، وعبر استخلاص مبادئ أنموذجية أصلية من التناظرات المتصورة بين آلهة أسطورية معينة وكواكب محددة، دأب المنجمون على اشتقاق استنتاجات تخص شخصية الفرد ومصيره. ومزيد من الرؤى برزت من خلال توظيف مبادئ فيثاغورية وبابلية مختلفة ذات علاقة ببنية الكون وعلاقته الأصلية بالكون الجزئي، الإنسان، عكف الأفلاطونيون على دراسة السبل التي تمكن تحالفات كوكبية محددة من تحقيق ذوبان طابع الكوكب في بوتقة الفرد، وصولاً إلى نوع من الاتحاد الأنموذجي الأصلي بين الحامل والمحمول، بين الفاعل ومتلقي الفعل. وبدورها قامت الفيزياء الأرسطوطاليسية، بلغتها الاصطلاحية اللاشخصية وتفسيرها الميكانيكي لتأثير السماء في الظواهر الأرضية عبر كرات العناصر، بتوفير إطار عملي مناسب للفرع الاختصاصي المتطور. إن العناصر المتراكمة لنظرية

التنجيم الكلاسيكية ما لبثت أن صُبت من قبل بطليموس في قالب تركيبي موحد، وظفه الأخير لتصنيف معاني الكواكب، ومواقعها، ومناحيها الهندسية، إضافة إلى تأثيراتها المختلفة في الشؤون الإنسانية.

ومع بروز المنظور التنجيمي، ساد الاعتقاد على نطاق واسع بأن حياة الإنسان الخاضعة لا لحكم المصادفة المزاجية، بل لتوجيه قَدَرٍ منظم قابل لأن يُعرف إنسانياً تحدده آلهة السماء وفقاً لحركات الكواكب. ومن خلال مثل هذه المعرفة كان الظن بأن الإنسان قادر على فهم قَدَره والتصرف من منطلق إحساس جديد بأمان كوني. والتصور التنجيمي للعالم بدا شديد القرب من عكس المفهوم اليوناني الأساسي للكوزموس نفسه، للتنميط المنظم تنظيمياً مفهوماً والتجانس المترابط للكون، حيث الإنسان جزء لا يتجزأ من الكل. مع تعاقب مدد الحقبة الهلنستية، ما لبث التنجيم أن أصبح المنظومة العقيدة المخترقة حدود العلم، والفلسفة، والدين، مشكلاً عنصر توحيد استثنائياً في نظرة العصر المتشظية دونه. مشعاً إلى الخارج من مركز الإسكندرية الثقافية، نجح الإيمان بالتنجيم في اكتساح العالم وقوبل بالترحيب لدى الفلاسفة الرواقيين، والأفلاطونيين، والأرسطوطاليسيين، ولدى علماء الفلك والرياضيات وحكماء الطب، ولدى المولعين بالملاحم الهومييرية ومعتقي الديانات السرية، على حدٍ سواء.

ومع ذلك، فإن الأساس المركزي للفهم التنجيمي قد جرى تفسيره بطرق مختلفة من قبل جماعات متباينة، كل تبعاً لنظرتها العالمية. فبالنسبة إلى بطليموس وزملائه، يبدو أن التنجيم عُدَ علماً مفيداً - دراسة مباشرة لكيفية تزامن مواقع أو تراكيب كوكبية معينة مع أحداث ومواصفات شخصية محددة. وقد لاحظ بطليموس أن التنجيم لا يستطيع أن يزعم أنه علم دقيق مثل الفلك؛ لأن الأخير يتعامل حصراً مع الرياضيات المجردة للحركات السماوية الكاملة، في حين يتولى التنجيم تطبيق تلك المعرفة على المجال الناقص الأقل قابلية للتنبؤ بالضرورة للنشاط الأرضي والإنساني. ولكن بطليموس وعصره ظلا مؤمنين بأن التنجيم نافذ، يمكن التعويل عليه برغم بقائه عرضة للنقد جراء بعده الحقيقي عن الدقة وقابليته للخطأ. إنه يتقاسم مع الفلك التركيز نفسه على الحركات المنتظمة للسماوات؛ ونظراً للقدرات السببية التي

تمارسها الكرات السماوية، يتمتع التنجيم بأساس عقلاني ومبادئ عمليات راسخة، تولى بطليموس مهمة تحديدها.

بروح أكثر فلسفية، عكف الرواقيون اليونان والرومان على تفسير التناظرات التنجيمية، بوصفها دالة على الحتمية الأساسية التي تمارسها الأجرام السماوية على حياة الإنسان. ومن هنا، فقد عُد التنجيم أفضل أساليب تفسير إرادة الكون وقيام المرء بالتوفيق بين حياته وبين عقل السماء المقدس. من منطلق اقتناعهم بأن قدر الكون حاكم للأشياء كلها، ومن منطلق إيمانهم بتعاطف أو قانون عام وشامل موحد لسائر أجزاء الكون، كان الرواقيون يرون التنجيم وثيق التجانس مع نظرتهم العالمية. عبرت الديانات السرية عن فهم مشابه لهيمنة الكواكب على الحياة الإنسانية، غير أنها كانت ترى إضافة إلى ذلك نوعاً من الوعد بالانعتاق: خلف الكوكب الأخير، زحل (إله القدر، القصور، والموت)، تسود الكرة الشاملة للجميع لإله أكبر، قدرته الكلية السماوية مؤهلة لانتشال روح الإنسان من أسر حتمية الحياة الفانية ورفعها إلى ملكوت الحرية الأزلية. وهذا الإله الأعلى حاكم لسائر الآلهة الكوكبية، وقادر، إذاً، على تعليق قوانين القدر وتحرير الفرد المؤمن الورع من شرك الحتمية¹². كذلك كان الأفلاطونيون يرون الكواكب خاضعة لحكم الخير الأعلى النهائي، وإن ظلوا ميالين إلى عد التشكيلات السماوية تشكيلات موحية أكثر منها سببية، وغير محدّدة على نحو مطلق بالنسبة إلى الفرد المتطور. ثمة نظرة أقل قدرية كانت أيضاً مضمرة في مقاربة بطليموس، حيث شدد على القيمة الإستراتيجية لمثل هذه الدراسات ورأى أن الإنسان قادر على الاضطلاع بدور فاعل في الخارطة الكونية. غير أن الإيمان بامتلاك حركات الكواكب لمغزى قابل للفهم بالنسبة إلى حياة الإنسان مارس، مهما كان التفسير المحدد والخاص، تأثيراً هائلاً في المزاج الثقافي للحقبة الكلاسيكية.

الأفلاطونية الجديدة

ثمة ميدان فكري آخر حاول أن يرأب الصدع الهلينستي بين الفلسفات العقلانية والأديان السرية، فخلال القرون العديدة التي أعقبت موت أفلاطون منتصف القرن الرابع قبل الميلاد، دأب تيار متواصل من الفلاسفة على تطوير فكره عن طريق

التركيز على مناحيه الماورائية (الميتافيزيقية) والدينية ومضاعفتها. وعلى مسار عملية التطور هذه راح أسمى المبادئ المتعالية يدعى «الواحد». وثمة تأكيد جديد صار يتكرر حول (الهرب من الجسد) بوصفه شرطاً ضرورياً لصعود الروح الفلسفي إلى حقيقة السماء المقدسة وقد بدأت الأشكال توضع في عقل السماء، وتم إبداء اهتمام متزايد بمشكلة الشر وعلاقتها بالمادة. بلغ هذا التيار الفلسفي أوجهه في القرن الثالث بعد الميلاد في مؤلفات أفلوطين الذي قام، عبر إدخال عنصر صوفي أكثر صراحة في المشروع الأفلاطوني، مع استيعاب جوانب معينة من الفكر الأرسطوطاليسي بصياغة فلسفة «أفلاطونية محدثة» ذات قوة فكرية معتبرة ومدى كوني. مع أفلوطين وصلت الفلسفة العقلانية اليونانية إلى محطتها الأخيرة، وانتقلت إلى روح أخرى، أكثر اتصافاً بالصفة الدينية، إلى نوع من الصوفية الفوق عقلانية (المتجاوزة للعقل). إن طابع حقبة جديدة، ذات حساسية نفسية (سايكولوجية) ودينية مختلفة جذرياً عن نظيرتها في الهلينية الكلاسيكية، بات موشكاً على البروز.

فعقلانية العالم وبحث الفيلسوف، في فكر أفلوطين، إن هي إلا التمهيد لوجود أكثر تعالياً فيما وراء العقل. وكون الأفلاطونية المحدثة ليس إلا نتاج فيض إلهي من الواحد الأعلى، الذي هو لانهائي في كينونته وفوق كل وصف أو مقولات. فالواحد، ويدعى الخير أيضاً، يعكف عبر فيض من الكمال الخالص على إنتاج «الآخر» - الكون المخلوق بكل تنوعه - في سلسلة هرمية مترتبة من الدرجات المتعددة عن هذا المركز الوجودي (الأونولوجي) إلى التخوم المتطرفة لما هو ممكن. يتمثل فعل الإبداع الأول بمبادرة الواحد إلى إطلاق الذكاء المقدس، النوس، الحكمة الطاغية للكون، المنطوي على جملة الأشكال أو الأفكار (المثُل) التي تسبب العالم وتنظمه. ومن النوس تخرج روح العالم التي تحتضن العالم وتنفخ فيه الحياة، تشكل منبع سائر أرواح الكائنات الحية، وتؤسس للواقع الانتقالي المتوسط بين الذكاء الروحي وعالم المادة. إن فيض القداسة من الواحد عملية وجودية (أونولوجية) شبهها أفلوطين بالضوء الذي ينتشر تدريجياً من قنديل إلى أن يغيب أخيراً ويتلاشى في الظلام. غير أن الدرجات المتعددة ليست دوائر منفصلة بمعنى زمني أو مكاني، بل هي مستويات متميزة لوجود

حاضر أبداً في جميع الأشياء. و«الأقانيم الثلاثة» -الواحد، والذكاء، والروح- ليست كيانات حرفية، بل أمزجة أو نزعات روحية، بالأحرى، تماماً كما الأفكار ليست أشياء مميزة بل هي، بالأحرى، حالات وجود مختلفة للعقل المقدس.

يبقى العالم المادي، الموجود في الزمان والمكان والمدرَك بالحواس، مستوى الواقع الأبعد عن القداسة الأحادية. وبوصفه الحد الأخير للخلق، يتميز سلبياً بكونه ملكوت التعدد، والتقييد، والظلام، بوصفه الأدنى على سلم الوجود -محتلاً أقل درجات الوجود الحقيقي وأحطها- وبوصفه مستأنفاً مبدأ الشر، إلا أنه يتميز إيجابياً أيضاً، برغم نواقصه الجدية، بوصفه إبداعاً للجمال كلاً عضوياً أفرزته روح العالم وتبقيه متماسكاً في نوع من التناغم والانسجام الكونيين. إنه يعكس صورة غير كاملة على المستوى الزماني - المكاني الوحدة المجيدة في التنوع الموجود على مستوى أعلى من عالم الذكاء الروحي للأشكال: ليس المحسوس إلا صورة نبيلة لما يمكن فهمه. وعلى الرغم من أن الشر موجود في قلب هذا التألف، فإن الواقع السلبى يضطلع بدور ضروري في أي مخطط أوسع، ولا يؤثر آخر المطاف، لا في كمال الواحد، ولا في سعادة ذات الفيلسوف العليا.

يبقى الإنسان الذي هو من طبيعة روح في جسد منطوياً على قدرة بلوغ أعلى المراتب الفكرية والروحية، وإن كان هذا متوقفاً على اعتناقه من أسر ماديته. يوسع الإنسان أن يرقى إلى وعي روح العالم - محوّل ما هو بالقوة إلى كائن بالفعل - وأن يرتفع من هناك إلى الذكاء الكوني، أو يمكنه أن يبقى مقيداً ومحصوراً بالمراتب الدنيا. ولأن جميع الأشياء تفيض من الواحد، عبر الذكاء وروح العالم، ولأن الخيال الإنساني في أوجه يشارك في تلك القداسة الأولى، فإن بمقدور روح الإنسان العقلانية أن تعكس خيالاً جملة الأشكال المتعالية، ثم تتحرك، من خلال هذه النظرة الثاقبة المخترقة لنظام الأشياء النهائية، باتجاه التحرر الروحي. إن الكون الكلي موجود في فيض متواصل صادر عن الواحد ومتدفق على الكثرة المخلوقة، التي لا تلبث، بعد حين، أن يجري اجتذابها إلى الواحد من جديد في عملية فيض وعودة دائمة الحركة بدفع من كمال الواحد الفياض والوفير. تتمثل مهمة الفيلسوف بقهر عبودية الإنسان للعالم

المادي عن طريق الانضباط الذاتي والتطهر على الصعيدين الأخلاقي - المعنوي والفكري، والاتفات إلى الداخل نحو نوع من العودة الصاعدة إلى المطلق. إن لحظة التنور الأخيرة تتعالى على المعرفة بأي معنى مألوف وتتجاوزها، ويتعذر تحديدها أو وصفها؛ لأنها مستندة إلى نوع من التغلب على ثنائية الذات والموضوع بين الباحث والهدف: إنها عملية تتويج لرغبة تأملية توحد الفيلسوف مع الواحد.

وهكذا، فإن أفلاطون قام بصياغة ميتافيزيقيا عقلانية متقنة التماسك ومثالية بلغت اكتمال إنجازها في إدراك صوفي أحادي للألوهية العليا بقدر واثق وشديد الحساسية من الدقة، وبنثر مدهش الجمال في الغالب، قام أفلاطون بوصف الطبيعة المعقدة والمركبة للكون ومشاركته فيما هو مقدس وسماوي. ومقيماً صرح فلسفته على أساس عقيدة الأفكار المتعالية الأفلاطونية، أضاف فيما بعد أو حذف عدداً غير قليل من الملامح الجديدة، المحددة، الحركية الغائية، والتراتب الهرمي، والفيض، ونوع من الصوفية فوق العقلانية. وبهذه الصيغة، أصبحت الأفلاطونية المحدثة التعبير الأخير عن الفلسفة الوثنية الكلاسيكية، وبادرت إلى الاضطلاع بدور حامل الأفلاطونية التاريخي في القرون اللاحقة.

نجح كل من الأفلاطونية المحدثة والفلك في التعالي على الانشقاق الفكري في الحقبة الهلنستية، وقد كانا، مثل أشياء أخرى كثيرة في الثقافة الكلاسيكية، نتاج صيغ الفكر اليوناني المتوغلة، والمتزاوجة مع حشد من الحوافز الثقافية اللاهوتية. وقد مارسا، كل على طريقته، تأثيراً مستديماً، وإن مضمرأ أحياناً، في الفكر الغربي اللاحق. ومع ذلك، فإن رياحاً جديدة قوية كانت قد بدأت تعصف بالوعي الإغريقي - الروماني مع حلول الحقبة الكلاسيكية المتأخرة، برغم التجديد المرحب به للفلسفة الوثنية في السنوات الأخيرة من حياة الأكاديميات على أيدي أتباع الأفلاطونية المحدثة. وفي النهاية، كان لا بد لروح الحقبة الهلنستية المسكونة بالقلق من أن تلتهم خلاصها في ملاذ جديد كلياً.

وبرغم جملة الاستثناءات المهمة التي سبق الإتيان على ذكرها، بدت الجهود اللاحقة للثقافة الهلنسية في الحقبة الكلاسيكية مفتقرة إلى التفاؤل والفضول الفكريين

الجريئين اللذين كانا قد طبعاً اليونانيين السابقين وميزاهم. على الأقل يظهر على السطح، أن الحضارة الهلنستية بدت لافتة ومثيرة لتنوعها لا قوتها، لذكائها العالمي، لا عبقريتها المستلهمة، لدأبها على إدامة وتطوير مآثرها وإنجازاتها الثقافية السابقة، لا لانفعالها بصياغة مآثر جديدة. كثرة من التيارات ذات الشأن كانت فاعلة، غير أن الحشد لم يكن متجانساً. بقيت النظرة الثقافية قلقة، ارتيازية ميالة إلى الشك حيناً ودوغمائية مكبلة بالجمود العقديّ حيناً آخر، توفيقية مرة ودافعة نحو التشطي مرة أخرى. جملة المراكز التعليمية ذات المستوى التنظيمي الرفيع بدت عامل إحباط للعبقرية الفردية. فلدى حصول الاجتياح الروماني لليونان في القرن الثاني قبل الميلاد، كان الزخم الهليني قد بدأ يتضاءل ويخبو، تاركاً مكانه لنظرة أكثر مشرقية، نظرة قائمة على إخضاع الإنسان لقوى ما وراء الطبيعة المهيمنة والطاغية.

روما

إلا أن الحضارة الكلاسيكية شهدت في روما ازدهاراً خريفيّاً واسعاً، حفزه المزاج العسكري والتحريري للجمهورية أولاً، وغداه بعد ذلك عصر السلام الروماني باكس رومانا (Pax Romana) المتحقق خلال حقبة الحكم الأمبراطوري الطويلة لقيصر أوغسطس، بعد ذلك. بتويع من الدهاء السياسي والنزعة الوطنية الراسخة، معززين بالإيمان بألتهتهم الملهمة والمرشدة، نجح الرومان ليس فقط في اجتياح حوض البحر الأبيض المتوسط كله مع جزء كبير من أوروبا، بل وفي أداء رسالتهم المتصورة المتمثلة في نشر مظلة حضارتهم فوق العالم المعروف من أوله إلى آخره. لولا ذلك الاجتياح الذي لم يصبح ممكناً إلا بفضل التكتيكات العسكرية التي لا تعرف معنى الرحمة والعبقرية السياسية الطموح لدى قادة مثل يوليوس قيصر، لما كان بقاء التركة الإيجابية للثقافة الكلاسيكية، في الغرب أو الشرق، ونجاتها من ضغوط الإغارات والهجمات البربرية والمشرقية اللاحقة، واردين في قائمة الاحتمالات.

ثقافة روما بالذات أسهمت إسهاماً ذا شأن في الإنجاز الكلاسيكي. فكل من شيشرون، وفيرجيل، وهوراس، وليفي، أوصل اللغة اللاتينية، تحت تأثير المعلمين والأساتذة اليونانيين، إلى مستوى رفيع من النضج البلاغي، والتربية (البايديا)

اليونانية اكتسبت روحاً جديدة في هيومانيتاس (ترجمة شيشرون لكلمة بايديا اليونانية) الأرستقراطية الرومانية، التعليم الليبرالي المستند إلى الكلاسيكيات. أما الميثولوجيا (علم الأساطير) اليوناني فجرى رفدها، وإغناؤها، والحفاظ عليها في كتلة الميثولوجيا الرومانية، كما تم نقلها إلى الأجيال اللاحقة الغربية عبر مؤلفات أوفيد وفيرجيل. وقد فعل الفكر الحقوقي الروماني، المتضمن إحساساً جديداً بالعقلانية الموضوعية والقانون الطبيعي المستمد من مفهوم اللوغوس الكوني اليوناني، فعله إذ أضفى وضوحاً منهجياً على زحمة المعاملات والمبادلات التجارية المخترقة للامبراطورية طويلاً وعرضاً، متجاوزاً فوضى القيود الجمركية المحلية المتضاربة ومطوراً حزمة مبادئ ناظمة لقوانين الاتصال والملكية ذات الأهمية الحاسمة بالنسبة إلى تطور الغرب اللاحق.

انطوت الطاقة والضخامة المجردتين للمشروع الروماني على فرض مهابة العالم القديم ورهبته، إلا أن إشراق ثقافة روما وبهاءها لم يكونا إلا نسخة مقلدة (imitatio)، وإن مستلهمة، لمجد اليونان، ولم تتمكن ضخامتها وحدها من الحفاظ، إلى أجل غير مسمى، على الروح الهلينية. ومع أن نبيل الطابع انعكس، في الكثير من الأحيان، على مرآة فوضى الحياة السياسية، فإن العبقرية الرومانية ما لبثت، تدريجياً، أن فقدت حيويتها. إن نجاح نشاط الأمبراطورية العسكري والتجاري الجامع والكاسح بالذات، وهو نجاح لا علاقة له بأي دوافع أكثر عمقاً، كان يؤدي إلى إضعاف لحمة المواطنة الرومانية وسداها. أكثرية الفاعليات العملية، بله النشاط العبقرى، تدهورت تدهوراً خطيراً في الأمبراطورية بعيد جالينوس وبطليموس في القرن الثاني قبل الميلاد، وبريق روعة الآداب اللاتينية بدأ يخبو في الحقبة نفسها. أما الإيمان بتقدم الإنسان، ذلك الإيمان المتجلي بوضوح وعلى نطاق واسع في الازدهار الثقافى المبهى الذي شهدته يونان القرن الخامس قبل الميلاد الذي تم التعبير عنه بين الحين والآخر، من قبل علماء وتكنولوجيايين عادة، في العصر الهليني، فكاد يختفي في القرون الأخيرة من عمر الأمبراطورية الرومانية. كانت أروع ساعات الحضارة الكلاسيكية قد أصبحت من الماضي، وجملة العوامل المختلفة التي تضافرت لدفع روما إلى الهاوية - إدارة

قمعية قائمة على النهب والسلب، وطبقة جنرالات ذات طموحات متطرفة، وإغارات بربرية دائمة، وأرستقراطية فاسدة وعاجزة، وتيارات دينية معارضة ناشطة بهدف تقويض السلطة الأمبراطورية وشل الاندفاع العسكري، وتضخم فظيع متواصل، وسلسلة أمراض وبائية، وكتلة سكانية متضائلة دون حيوية أو تركيز - أسهمت جميعاً في التعجيل بالموت الواضح بجلاء للعالم المستوحى من اليونان.

ولكن تحت الركام المتألق للثقافة الكلاسيكية، وفي قلب مصدر النسيج الديني الهلينستي، ثمة عالم جديد كان يتشكل ببطء وثبات عنيد.

انبثاق الديانة المسيحية

إن الحضارة اليونانية - الرومانية الكلاسيكية، التي تُعد كياناً واحداً، نشأت، وازدهرت، وأقل نجمها في غضون ألف سنة. أواسط هذه الألفية، عاش في الجليل عند تخوم الأمبراطورية الرومانية قائد شاب هو يسوع الناصري، علّم، وقضى نحبه. رسالته الدينية الجذرية تبنتها مجموعة صغيرة، ولكنها شديدة الحماس والإيمان من التلاميذ اليهود الذين آمنوا بأن يسوع كان، بعد موته على الصليب، قد ارتفع عائداً إلى السماء وتجلّى بوصفه المسيح (الدهون بالزيت)، سيد العالم ومخلصه. تم بلوغ مرحلة جديدة من مراحل تطور الدين مع ظهور بولس الطرسوسي الذي كان يهودي المولد، روماني الجنسية، ويوناني الثقافة. وهو في الطريق إلى دمشق لوقف تواصل انتشار ما رآه هرطقة وتهديداً للأصولية اليهودية، وقع بولس أسير حلم عن المسيح الصاعد. وبعد ذلك تبنى بحماسة الدين الذي كان عدوه اللدود، وأصبح بالفعل أوسع مبشريه شهرة وأكثر لاهوتية تأسيساً. وفي ظل قيادة بولس، سرعان ما انتشرت الحركة الدينية الصغيرة، واصلت إلى الأجزاء الأخرى من الأمبراطورية - إلى آسيا الصغرى، ومصر، واليونان، وروما نفسها - وبدأت تتأسس، بوصفها كنيسة عالمية.

خلال الحقبة الهلينستية المضطربة، ثمة ظاهرة أشبه بأزمة روحية بدت صاعدة في الثقافة، ثقافة بات منتسبها المسكونون بالحاجة الواعية إلى مغزى شخصي ما في الكون ومعرفة شخصية بمعنى الحياة. وإلى مثل هذه الحاجة كانت تتوجه سائر

الديانات السرية، والعبادات الشعبية، والمنظومات الغريبة، والمدارس الفلسفية، جميعها، بخطابها، إلا أن المسيحية هي التي برزت تدريجياً بوصفها العقيدة المظفرة، بعد مُدَد متقطعة من الملاحقة والاضطهاد الشرسين من جانب الدولة الرومانية. ونقطة الانعطاف في هذه العملية كانت أوائل القرن الرابع الميلادي مع الاهتمام التاريخي لقسطنطين، أمبراطور روما، الذي ما لبث أن التزم هو، وألزم سلطته ودولته الأمبراطورية بقضية التبشير بالمسيحية ونشرها¹³.

كان العالم الكلاسيكي قد شهد انقلاباً عاصفاً في قرونه الأخيرة؛ جراء تدفق الدين المسيحي من الشرق وغزوات برابرة الجرمان من الشمال. مع حلول نهاية القرن الرابع، كانت المسيحية قد أصبحت ديانة الدولة الرسمية للأمبراطورية الرومانية، ومع حلول نهاية القرن الخامس كان الأمبراطور الروماني الأخير في الغرب قد أطيح به من قبل أحد الملوك البرابرة. بدا على السطح كما لو أن الحضارة الكلاسيكية قد تعرضت للإطفاء في الغرب، كما لو أن مآثرها وأفكارها العظيمة قد تركت للبزنطيين وللمسلمين بعد ذلك؛ ليحفظوها وكأنها متحف. لقد أصاب إدوارد غيبون كبد الحقيقة حين لخص الوضع في كتابه تاريخ انحطاط الأمبراطورية الرومانية وسقوطها، قائلاً: (لقد قمت بوصف انتصار البربرية والدين). أما من وجهة النظر بعيدة المدى لتطور الغرب المعقد، فإن هاتين القوتين الجديتين لم تقوما بالإجهاد والاستئصال الكاملين للثقافة اليونانية - الرومانية بمقدار ما عكفتا على تطعيم الأسس الكلاسيكية عالية التطور وعميقة الجذور بعناصرهما الخاصة المميزة¹⁴.

برغم انحدار أوروبا إلى نوع من العزلة والجمود الثقافي خلال القرون اللاحقة (ولاسيما بالمقارنة مع الأمبراطوريتين البيزنطية والإسلامية) نجحت الحيوية القلقة المبادرة لدى الشعوب الجرمانية في التزاوج مع التأثير التمديني لكنيسة روما الكاثوليكية وصولاً إلى التمعخض عن ثقافة كانت ستعجب، خلال ألف آخر من الأعوام، الغرب الحديث. وهذه العصور (الوسطى) بين الحقبة الكلاسيكية والنهضة كانت، إذًا، مدة حَمَل ذات شأن لا يستهان به. كانت الكنيسة المؤسسة الوحيدة الموحدة للغرب والدائبة على إدامة نوع من الارتباط بالحضارة الكلاسيكية. أما البرابرة

فقد اضطلعوا، هم أيضاً، بدورين مهمين: اعتنقوا المسيحية وبادروا في الوقت نفسه إلى إنجاز المهمة العظيمة المتمثلة في تعلم واستيعاب التراث الفكري الغني للثقافة الكلاسيكية التي كانوا قد ألحقوا الهزيمة بها. والمخاض المدرسي العظيم، ذلك المخاض الذي تم على امتداد مدة دامت ألف سنة في الأديرة أولاً، وفي الجامعات بعد ذلك، أحاط ليس فقط بالفلسفة والآداب اليونانية جنباً إلى جنب مع الفكر السياسي الروماني، بل وبجملة الكتابات اللاهوتية المثيرة الآن التي خطتها أقلام الآباء المسيحيين القدماء، تلك الكتابات التي توجتها مؤلفات أوغسطين الذي عاش وكتب أوائل القرن الخامس تماماً، حين كانت الإمبراطورية الرومانية تتداعى أمام ناظره وتنهار من حوله تحت ضربات الغزوات البربرية. إنه الاندماج المعقد والمركب لحشد من العناصر العرقية، والسياسية، والدينية، والفلسفية الذي تمخض تدريباً عن النظرة العالمية الشاملة المشتركة في المسيحية الغربية. وهذه النظرة المسيحية الخارجة من رحم النظرة الكلاسيكية اليونانية، بوصفها الرؤية المسكة بزمام الثقافة كانت ستُغني وتُلهم حيوات وأنماط تفكير الملايين، حتى الحقبة الحديثة، وما زالت تفعل، بالنسبة إلى كثيرين.





الجزء الثالث

النظرة المسيحية إلى العالم

تتركز مهمتنا المقبلة على فهم منظومة الإيمان المسيحية. فأني استحضار وجيز لتاريخنا الثقافي والفكري لا بد له من مقارنة هذه المهمة بعناية؛ لأن المسيحية تولت رئاسة الثقافة الغربية خلال الجزء الأكبر من وجودها، ليس فقط حاملة حافظها الروحي المركزي على امتداد ألفيتين كاملتين، بل ومؤثرة في تطورهما الفلسفي والعلمي، وصولاً إلى عصري النهضة، والتنوير. حتى الآن، مازالت النظرة المسيحية إلى العالم تمارس، بصيغ أقل وضوحاً، ولكن ليست أقل أهمية، تأثيراً في -بل وتطغى بالفعل على- الروح الثقافية الغربية، حتى حين تكون الأخيرة صارخة العلمانية في مواقفها.



من المتعذر الآن تأكيد ما صدر عن يسوع الناصري التاريخي بالذات من قول، وفعل، ومعتقد بدقة. لم يكتب يسوع شيئاً للأجيال المقبلة، ومثله في هذا مثل سقراط. من المسلم به نسبياً استناداً إلى الدراسات التاريخية والتأويلات النصية أنه وعظ، في إطار التراث الديني اليهودي، داعياً إلى التوبة انتظاراً لحيء مملكة الرب (أو ملكوت السماء) الوشيك، أنه رأى هذه المملكة البازغة حاضرة سلفاً في أقواله وأفعاله، وأنه تعرض، جراء هذه المزاعم، للإعدام على يد الوالي الروماني بيبلاطوس النبطي نحو عام 30م. إن حشداً من العناصر الرئيسة الأخرى لحياة يسوع التي تعد مقدسة في العقيدة المسيحية -قصة القيامة المسرحية، وجملة حكايات الإعجاز المختلفة، ووقوف يسوع على حقيقة الثالوث (الأب والابن والروح القدس)، واعتزاه تأسيس دين جديد- متعذر على الإثبات الحاسم، عبر الرجوع إلى الأدلة التاريخية والنصية.

إن الأسفار أو الأناجيل الأربعة للعهد الجديد لم تؤلف، وأسس العقيدة المسيحية لم تُرسخ من قبل أبناء وأحفاد أتباع يسوع المباشرين، وصولاً إلى صياغة بنيان إيماني متقن ومتناظر أحياناً، إلا بعد حلول النصف الثاني من القرن الأول. جاء هذا البنيان

منطوياً، ليس فقط على وقائع حياة يسوع الباقية في الذاكرة، بل وعلى سلسلة طويلة متنوعة الحلقات من السير، والأساطير، والحكايات والأقوال المأثورة، من الرؤى والنبوءات اللاحقة، من التراثيل والصلوات، من المعتقدات الرؤيوية الكارثية (كما في سفر الرؤية) من متطلبات الكنيسة الفتية على صعيد المواعظ التعليمية، من النظائر المتمفصلة مع الكتب المقدسة العبرية، مع جملة التأثيرات الأخرى اليهودية، اليونانية، واللاأدرية، ومن اللاهوت والنظرة التاريخية الخلاصيين - موحدة جميعاً عبر التزام مؤلفي الأناجيل الإيمانية بالدين الجديد. أما مدى النجاح الذي بلغه هذا المجمع النهائي في عكس الوقائع والتعاليم الفعلية لحياة يسوع فيبقى إشكالياً. إن أقدم الوثائق المسيحية الباقية هي رسائل بولس الذي لم يلتقِ بيسوع قط. يبقى يسوع الذي بات التاريخ يعرفه، إذًا، هو يسوع المصوّر - المتذكّر، المعاد تركيبه، المفسّر، الملمّع، المتخيّل بخيال خصب - في العهد الجديد من قبل كتاب عاشوا بعد جيل أو اثنين من المدة التي تغطيها رواياتهم، وعطفوا تأليفها على تلاميذ يسوع المباشرين الأصليين.

حتى هذه الكتابات اختيرت تدريجياً، بوصفها آيات وحي حقيقية صادرة عن الرب من قبل التراتبية الكنسية المبكرة من كتلة أكبر من المواد التي كان بعضها (عموماً مؤلفة في أوقات لاحقة) يقدم وجهات نظر مختلفة جذرياً عن الأحداث المطروحة للمناقشة. والكنيسة الأرثوذكسية التي جعلت هذه الأحكام ذات الأهمية الحاسمة بالنسبة إلى التشكيل اللاحق للمنظومة الإيمانية المسيحية عدت نفسها مرجعية مؤسسة مع أوائل الحواريين والتلاميذ ومكرسة سماوياً ودينياً من قبل الكتاب المقدس. كانت الكنيسة ممثلة الله على الأرض، مؤسسة مقدسة من شأن تراثها المتواصل أن يشكل المفسّر الحصري لوحي الله الموجه إلى الإنسانية. ومع البروز التدريجي للكنيسة، بوصفها البنيان والنفوذ المهيمنين في الديانة المسيحية المبكرة، جرى اعتماد الكتابات التي باتت تؤلف العهد الجديد، مضافةً إلى الإنجيل العبري (العهد القديم «التوراة»)، بوصفها الأساس الشرعي والتشريعي الناظم للتراث المسيحي، وقد كانت هذه، عملياً، عنصراً حاسماً في تحديد معايير النظرة المسيحية المتطورة إلى العالم.

هذه الكتابات سوف تشكل، إذاً، أساساً لدراستنا الحالية التي تتناول الظاهرة المسيحية. ولأن موضوعنا هو طابع وديناميكية العلاقة بين النظرات العالمية السائدة والمهيمنة في الحضارة الغربية، فإن اهتمامنا هنا متركز على التراث المسيحي الذي بقي فارقاً نفوذه الثقافي على الغرب، منذ سقوط روما وحتى الحقبة الحديثة. ما كان الغرب المسيحي يرى أنه صحيح عن العالم وعن موقع البشر فيه هو اهتمامنا المحدد، وتلك النظرة العالمية كانت مستندة إلى قاعدة الوحي الكنسي المقدس، ثم جرى بالتدريج تعديلها، وتطويرها، وتوسيعها بفعل سلسلة مختلفة من العوامل اللاحقة في ظل الإشراف والإرشاد التسلسلي للتقاليد الكنسية في المقام الأول. قد يبدو واقع قيام الكنيسة بترسيخ المرجعية الإلهية للنص الديني، وأن الأخير هو الذي تولى ترسيخ السلطة السماوية للكنيسة، واقعاً غير مباشر، غير أن ذلك التصديق المتبادل التكافلي الذي تأكد في العقيدة جراء الألفة الكنسية المستمرة، كان عملياً، ناظماً عملية تشكل النظرة المسيحية. هذا التراث، بصيغته الإنجيلية التأسيسية من جهة وبتطورات اللاحقة من جهة ثانية، هو، إذاً، موضوع بحثنا.

بداية، دعونا نوجه انتباهنا إلى ذلك التراث الذي خرجت المسيحية من رحمه، أعني تراث الإسرائيليين المنحدرين من إبراهيم وموسى، ذلك التراث المركز بكثافة، والصارم أخلاقياً، والفني دينياً.

التوحيد اليهودي وتأليه التاريخ

في الرؤية العبرية يتشابك اللاهوت والتاريخ تشابكاً، لا انفصام له. أفعال الرب وأحداث التجارب الإنسانية تؤلف واقعاً واحداً، والسرد التوراتي للماضي العبري يكاد لا يهدف إلا إلى الكشف عن منطق الإلهي، بدلاً من إعادة بناء سجل تاريخي مجدّد. وكما في المسيحية، يتعذر تمييز الأسطورة عن الواقع بوضوح في التاريخ المبكر لليهودية. ولكن من شأن نواة تاريخية محددة لفهم الذات اليهودية التقليدية أن تتجلى، بالرغم من أن تحريفات وإضافات توراتية لاحقة تحجب حقيقة انبثاق شعب معين في الشرق الأوسط القديم يؤمن بديانة توحيدية من رحم خلفية سابقة (خلفية ممتدة إلى الآباء إبراهيم، إسحاق، ويعقوب في العقود الأولى من القرن الثاني قبل الميلاد) مؤلفة من

قبائل شبه بدوية، مع عناصر تعددية آلهة في عبادتها.

من المؤكد أن تاريخ الشعب العبري ورسالته وديانته لم تكن شبيهة بما لدى أي شعب آخر في العالم القديم. ففي زحمة عدد كبير من الأمم، الأقوى والمتقدمة أكثر في الغالب، راح العبرانيون يتصرفون، كما لو كانوا الشعب المختار، المميز كأمة من شأن تاريخها أن ينطوي على نتائج روحية ذات شأن بالنسبة إلى العالم كله. وفي قلب أرض كانت فيها قبائل وأمم محيطة تعبد حشداً من آلهة الطبيعة آمن العبرانيون بأنهم على علاقة فريدة ومباشرة مع الرب الواحد المطلق الموجود فوق جميع الكائنات الأخرى وخلفها، بوصفه خالقاً للعالم وموجهاً لدفة تاريخ هذا العالم. وبالفعل، فإن العبرانيين تصوروا تاريخهم مستمراً، وعاكساً لبدایات الخلق الأولى بالذات، حيث كان الرب قد صنع العالم، وعلى صورته هو، الإنسان. ومع العصيان الأول لآدم وحواء وطردهما من جنة عدن، كانت مسرحية نفي الإنسان الدرامية من السماء قد بدأت، تتجدد مرة بعد أخرى - هابيل وقايل، نوح والطوفان، برج بابل - إلى أن تمت دعوة إبراهيم إيمانياً باتباع الخطة التي رسمها الرب لشعبه.

في أثناء الخروج، حين تولى موسى قيادة العبرانيين وتحريرهم من الأسر في مصر، ثم التأسيس للعهد المقدس الذي تماهت إسرائيل من خلاله مع الرب: يهو، ورأته سيد التاريخ المنقذ¹⁵. على هذه القاعدة التاريخية استند إيمان الإسرائيليين المتواصل بالوعد القائم على تحققهم المستقبلي. عبر تبنيهم لوصايا الرب التي نزلت على موسى على جبل سيناء، أقدم العبرانيون، بامتثال، على خطب ود ربهم ومشيئته غير القابلة للتجاوز أو الإلغاز. لم يكن إله العبرانيين إلا إله المعجزات والأهداف الدائب على إنقاذ الأمم أو سحقها، وعلى استخراج الماء من بطن الصخور، واستنزال الطعام من السماء، وإنجاز خطته الخاصة بإسرائيل. لم يكن إلههم خالقاً وحسب بل ومحرراً، وقد طمأن شعبه، إذ وعده بمصير مجيد شرط بقاءه وفياً له وملتزمًا بشريعته.

بقيت ضرورة الثقة بالرب والرهبة منه مهيمنتين على الحياة اليهودية. بوصفهما شرطاً مسبقاً للاستمتاع بنعمة قوته الإنقاذية في العالم. هنا بالذات كان الشعور الطاعني بالإلحاحية الأخلاقية، بكون القدر محدداً آخر المطاف بالأفعال الإنسانية

الحاضرة، وبمسؤولية الفرد المباشرة أمام إله كلي الرؤية وكلي العدالة. من هنا أيضاً كان شجب أي مجتمع ظالم، واحتقار النجاح العلماني الفارغ، والدعوة النبئية إلى التجدد الأخلاقي. ثمة رسالة سماوية نزلت على اليهود، داعية إياهم إلى الاعتراف بسيادة الرب على العالم، وإلى الإسهام في تحقيق غايته - جلب السلام، والعدالة، والنجاح للبشرية كلها. وهذه الخطة الأخيرة تجلت بوضوح في القرون اللاحقة من التاريخ المتقلب المضطرب لإسرائيل القديمة، خلال السبي البابلي (القرن السادس قبل الميلاد) وبعده، حين تطور إحساس متزايد بـ «يوم الرب» القادم، وهو اليوم الذي كان سيشهد قيام مملكة الرب، ومكافأة الصالح ومعاقبة الطالح، وتكريم إسرائيل، بوصفها المنارة الروحية للإنسانية. هو اليوم الذي كان سيشهد تمخض عذابات الشعب المختار الحالية عن حقبة جديدة قائمة على العدل، وعلى الورع الحقيقي، وعلى تجلي مجد الرب الكامل وانعكاسه على العالم. فبعد قرون من العناء والهزائم كانت شخصية مسيحية (خلاصية - هادية) ستظهر، شخصية كان التاريخ نفسه سيهتدي، عبر قوته الإلهية، إلى نهايته المظفرة. و«الأرض الموعودة» لإسرائيل، الملائى باللبن والغسل، باتت الآن موسعة لتصبح عملية قيام إسرائيل بجلب مملكة الرب إلى الإنسانية كلها، هذا الإيمان، هذا الأمل في المستقبل، هذا الحافز التاريخي الفريد الذي رفع لواءه حشد من الأنبياء والمسجل على نحو مقنع وملزم في شعر الكتاب المقدس ونثره، هو الذي ضمن بقاء الشعب اليهودي واستمراره مدة ألفي عام.



حين بدأ يسوع الناصري كهانته، بدأها في أجواء ثقافية يهودية مشحونة بفيض من توقعات مجيء مسيح مخلص وحل رؤيوي كارثي لعقدة التاريخ، في ظل فيض توقعات كان قد بلغ حدوده القصوى. ومثل هذا السياق أضفى ثقلًا درامياً استثنائياً على مبادرة يسوع إلى تبشير إخوته الجليلين بأن الزمن كان، في شخصه هو، قد وصل، أخيراً، إلى محطة تحقق النبوءات التوراتية: (باتت مملكة الرب في متناول اليد). غير أن تعاليم يسوع عن المملكة الوشيكة، ولا التوقعات الأخروية المثارة من قبل وعاظ جوالين مثل: يوحنا المعمدان هي التي ألهمت بالدين الجديد.

ومهما يكن أساس ذلك الإيمان - ذلك الاعتقاد الراسخ الذي تتعذر المبالغة بمدى رسوخه - فإن ما كان سيبدو واضحاً هو أن أتباع يسوع كانوا قد حققوا، بسرعة وشمول لافتين، إعادة صياغة لعقيدتهم الدينية التي قامت بتفجير سلسلة من الافتراضات القديمة وإطلاق فهم جديد للرب والإنسانية.

وهذه الرؤية الجديدة انبثقت بعيد الصلب من رحم سلسلة من تجارب الوحي التي أقتعت عدداً من أتباع يسوع بأن معلمهم قد عاد إلى الحياة، وقد قام. وهذه «التجليات» ما لبثت، وقد تعززت، لاحقاً، بتجربة بولس الرؤيوية عن المسيح الذي قام، أن أقتعت التلاميذ بأن يسوع كان، بمعنى من المعاني، قد تمت استعادته كلياً بفعل قدرة الرب. باتت النبوءات التوراتية اليهودية قابلة للفهم على نحو صحيح الآن: لم يكن المسيح ملكاً أرضياً؛ إنه ملك روحي؛ ومملكة الرب لم تكن انتصاراً لإسرائيل، بل إنقاذاً إلهياً للإنسانية، إنقاذاً جالباً لحياة جديدة مشبعة بروح الرب. وهكذا، فإن الحدث المخيب بمرارة لصلب زعيمهم شهد انقلاباً عجائبيّاً في عقول تلاميذه، إذ تحول إلى قاعدة راسخة وإيمان دون حدود واضحة بعملية خلاص نهائية للبشرية، وإلى حافز استثنائي الفاعلية للتبشير بذلك الإيمان.

كان يسوع قد تحدى أشقاء اليهود طالباً منهم التسليم بفاعلية الرب الإنقاذية في التاريخ، وهي فاعلية ظاهرة بوضوح في شخصه وكهنته. وهكذا فإن المسيحية زعمت أنها عبارة عن تحقق الآمال اليهودية: وفي مفارقة قائمة على المزاجية بين الخطي والسرمدى أعلنت المسيحية حضور المسيح في العالم حضوراً مستقبلياً للرب الموعد. أما مملكة الرب فكانت قد باتت حاضرة، ولكنها بقيت مع ذلك في حالة بزوغ، ليكتمل إنجازها مع انتهاء التاريخ عند عودة المسيح المظفرة. صحيح أن العالم كان قد تصالح مع نفسه في المسيح، ولكنه لم يكن بعد قد تم استكمال إنقاذه. ومن هنا، فإن المسيحية توجت الأمل اليهودي من ناحية، ولكنها ظلت أيضاً مصرّة على استئناف أمل بانتصار روحي كوني في المستقبل القريب، حين سينبثق خلق جديد وإنسانية جديدة مستمتعة بنعمة حضور الرب الطليق دونما عوائق، من ناحية ثانية.

تماماً مثلما وفر الخروج الأساس التاريخي للأمل اليهودي بيوم الرب المستقبلي، تمخض بعث المسيح وعودته إلى الرب عن توفير أساس الأمل المسيحي ببعث البشرية وعودتها إلى الرب في المستقبل. وتماماً مثلما نجح الكتاب المقدس (العهد القديم) اليهودي بكشفه عن شريعة الرب ووعوده، متناقضاً مع تاريخ شعبه، في إدامة اليهود عبر القرون وشحن حيواتهم بمبادئه وآماله، فإن الأساس الداعم للديانة الجديدة وتقاليدها أصبح متمثلاً في الإنجيل المسيحي، مع «عهد جديد» أُلْحِقَ بـ «العهد القديم» (الإنجيل اليهودي). أما الكنيسة فكانت إسرائيل الجديدة. والمسيح كان هو العهد أو الميثاق الجديد. وهكذا فإن طابع العصر الجديد الذي أُقبل مع المسيحية كان مهموراً بالطابع اللاهيني كلياً لأمة إسرائيل الصغيرة.

بين سائر الصفات المميزة للديانة الجديدة، كانت ادعاءات المسيحية الزاعمة بامتلاك صفتي الشمول والتحقيق التاريخي محورية، وهي ادعاءات مستمدة من اليهودية. فالإله اليهودي -المسيحي لم يكن إلهاً قَبلياً أو مديناً واحداً بين حشد من الآلهة، بل كان الرب الأعلى الحقيقي الوحيد، صانع الكون، سيد التاريخ، ملك الملوك كلي القدرة وكلي المعرفة الذي تستحق حقيقته وقدرته اللتان لا نظير لهما، وبجدارة، ولاء جميع الأمم والبشرية كلها. في تاريخ إسرائيل، كان ذلك الرب قد دخل العالم على نحوٍ حاسم، قال كلمته عبر الأنبياء، ودعا الإنسانية إلى مصيرها السماوي المقدس: كان من شأن ما يخرج من رحم إسرائيل أن ينطوي على أهمية ذات علاقة بتاريخ العالم. وبالنسبة إلى الأعداد المتزايدة بسرعة من المسيحيين الدائنين على نشر رسالتهم في طول الأمبراطورية الرومانية وعرضها، فإن المسيحية هي التي خرجت من رحم إسرائيل.

العناصر الكلاسيكية والموروث الأفلاطوني

نظراً لطبيعة العقيدة المسيحية الفريدة ورسالتها الأساسية، فقد انتشرت بصورة مذهلة من نواتها الجليلية الصغيرة، وصولاً إلى الإحاطة بالعالم الغربي. ففي غضون جيل واحد بعد موت يسوع، كان أتباعه قد قاموا بصياغة تركيبة دينية وفكرية داخل إطار عقيدتهم الجديدة التي قامت ليس فقط بإلهام كثيرين بالمبادرة إلى تنفيذ

المهمة الصعبة في الغالب، مهمة إيصال تلك العقيدة إلى البيئة الوثنية المحيطة، بل وكانت أيضاً قادرة على مقارنة جملة التطلعات الدينية والفلسفية لأمبراطورية عالمية مدنية متطورة والعمل لاحقاً على تحقيقها. ومع ذلك، فإن التصور الذاتي للمسيحية بوصفها ديانة عالمية تيسر كثيراً جراء علاقتها بالعالم الهلنستي الأوسع. ومع أن ادعاء المسيحية للكونية الدينية ذو جذور يهودية، فإن كونيتها الفاعلة - نجاحها في التبشير - من جهة وكونيتها الفلسفية من جهة ثانية، كانتا مدينتين بأشياء كثيرة لمكان ولادتها الإغريقي - الروماني. في نظر قدماء المسيحيين لم يكن تجسد الإله في اللحظة التاريخية التي شهدت تقاطع الديانة اليهودية، والفلسفة اليونانية، والأمبراطورية الرومانية مصادفة.

من اللافت أن الأكثر قرباً من يسوع لم يكونوا يهود الجليل، بل بولس، ذلك المواطن الروماني ذو الخلفية الثقافية اليونانية الذي قام، عملياً، بتوجيه المسيحية إلى رسالتها الكونية. وعلى الرغم من أن جميع أوائل المسيحيين كانوا افتراضياً، من اليهود، فإن حفنة صغيرة فقط من اليهود ما لبثوا أن أصبحوا مسيحيين. على المدى الطويل نجح الدين الجديد في خطب ود قطاعات أوسع من أبناء العالم الهلنستي الأوسع¹⁷. صحيح أن اليهود كانوا قد انتظروا مسيحاً منذ أمد طويل، غير أنهم ظلوا يتوقعون ظهور إما عاهلاً سياسياً، مثل ملكهم القديم داود، الذي كان سيؤكد سيادة إسرائيل في العالم، أو أميراً روحياً صريحاً - «ابن إنسان» - كان سيصل نازلاً من السماوات في هالة مجد ملائكية عند آخر الزمن الدرامي المثير. لم يتوقعوا ذلك اليسوع اللاسياسي، اللاكفاحي، الإنساني الواضح، المعاني والمحتضر. يضاف إلى ذلك أن الدين اليهودي كان بطبعه، على الرغم من أن اليهود كانوا يدركون أن من شأن دينهم أن ينطوي على عواقب ذات شأن بالنسبة إلى البشرية كلها، قومياً وانعزالياً، متمركزاً، على نحو شبه كامل، على شعب إسرائيل، وهي روح استمرت لدى أولئك اليهود المسيحيين الأوائل في القدس ممن عارضوا الاستيعاب الكامل لغير اليهود في جماعة العقيدة إلى حين إيقاظ إسرائيل كلها. وفي حين أن مسيحيي القدس، تحت قيادة يعقوب وبطرس، استمروا لبعض الوقت يطالبون بمراعاة القواعد اليهودية التقليدية التي تحظر أكل المشاع، بما يحصر الدين الجديد في الإطار اليهودي، أكد

بولس، وسط معارضة شديدة، أن الحرية الجديدة مع التطلع المسيحي إلى الخلاص كانت قد أصبحت حاضرة كونياً، بالنسبة لغيرهم من خارج الناموس اليهودي، جنباً إلى جنب مع اليهود في إطار هذا الناموس. البشرية كلها بحاجة إلى المنقذ أو المخلص الإلهي، وهي قادرة على تبنيه واحتضانه. في ذلك السجل العقدي الأصولي الأول داخل الكنيسة، كانت نزعة بولس الكونية هي التي انتصرت على النزعة الإقصائية اليهودية، انتصاراً ترافق مع سلسلة طويلة من الارتدادات والأصداء بالنسبة إلى العالم الكلاسيكي.

إن امتناع الجزء الأكبر من اليهود عن تبني الوحي المسيحي، ونجاح رد فعل بولس - الذي غرس المسيحية في قلوب الأغراب من غير اليهود - تضافراً مع فيض من الأحداث السياسية لتحويل مركز ثقل الدين الجديد من فلسطين إلى العالم الهلينستي الأوسع. فبعد يسوع تابعت الحركات الثورية السياسية المسيحية (المهدوية) بقيادة حزب الغلاة نضالها بين صفوف اليهود ضد الرومان، واصلت إلى ذروة حاسمة بعد جيل واحد في انتفاضة فلسطينية واسعة الانتشار، وفي الحرب التي أعقبت الانتفاضة، نجحت جيوش روما في سحق التمرد، وفي الاستيلاء على القدس، وفي تدمير الهيكل اليهودي عام 70 م. تعرضت الطائفة المسيحية في القدس وفلسطين للتشريد والبعثرة، كما تعرضت العلاقة الوثيقة بين الدين المسيحي واليهودية - تلك العلاقة التي كان مسيحيو القدس يصونونها ويرمزون إليها - للبت. وبعد ذلك أصبحت المسيحية ظاهرة هيلينستية أكثر منها فلسطينية.

لا بد أيضاً من ملاحظة أن الثقافة اليونانية - الرومانية، مقارنة باليهودية، كانت من نواح عديدة أكثر بعداً عن الطائفية، وقرباً من الكونية والشمول على صعيدي ممارستها ورؤيتها على نحو متسق. فالإمبراطورية الرومانية وقوانينها تعالت على سائر القوميات والحدود السياسية السابقة، مانحة المواطنة والحقوق لجميع الشعوب المهزومة، كما فعلت بالنسبة إلى الرومان. وقد نجح العصر الهلينستي، بمراكزه الحضارية العظيمة، إضافةً إلى التجارة والترحال، في ربط العالم المتمدّن ربطاً غير مسبق. والمثل الرواقي الأعلى لأخوة البشرية والمدينة الكونية (الكوزموبوليس)، أو

المدينة العالمية شكل تأكيداً لحقيقة أن جميع البشر أبناء أحرار ومتساوون للرب. أما اللوغوس الكوني للفلسفة اليونانية، فقد تعالى على جميع التناقضات والنواقص الظاهرة، حيث عقل السماء حاكم للإنسانية كلها مع الكون (الكوزموس) ولكنه كامن مع ذلك في عقل الإنسان وفي تناول أي فرد مهما كانت أمته أو شعبه بالقوة. إلا أن ديانة مسيحية كونية ذات أبعاد عالمية لم تصبح ممكنة إلا بفضل الوجود المسبق للأمبراطوريتين الإسكندرية والرومانية في المقام الأول، الأمبراطوريتين اللتين لولاهما لبقيت الأوطان والشعوب المحيطة بالبحر الأبيض المتوسط ممزقة إلى كتلة هائلة من الثقافات العرقية ذوات الوضعيات اللغوية، والسياسية، والكوزمولوجية شديدة التباين والافتراق. وعلى الرغم من الخصومة المفهومة التي كان عدد كبير من أوائل المسيحيين يحسون بها تجاه حكام روما، فإن عصر السلام الروماني (الباكس رومانا) هو الذي وفر حرية الحركة والتواصل التي كانت ضرورية بالنسبة إلى نشر العقيدة المسيحية، فمن بولس، مع بداية المسيحية، إلى أوغسطين، أكثر أبطال المسيحية تأثيراً ونفوذاً عند نهاية الحقبة الكلاسيكية، تعرضت شخصية الديانة الجديدة وتطاعاتها لقدر حاسم من القبول بفعل سياقها الإغريقي - الروماني.

تتطبق هذه الاعتبارات ليس فقط على الجانب العملي من نشر المسيحية، بل وعلى النظرة المسيحية المتطورة والمركبة إلى العالم، وقد باتت مهيمنة على العقل الغربي. وعلى الرغم من أن النظرة المسيحية قد تبدو بنية إيمانية مستقلة وتوحيدية، فإن بوسعنا، على نحو أكثر دقة، أن نميز لا اتجاهات متعارضة مع الكل وحسب، بل واستمرارية تاريخية مع جملة التصورات الميتافيزيقية (الماورائية) والدينية لدى العالم الكلاسيكي. صحيح أن تعددية الثقافة الهلينستية وتوفيقيتها، هذه الثقافة ذات المدارس الفلسفية المتداخلة وأديانها القائمة على تعدد الآلهة، جرى إبدالهما، مع صعود المسيحية، بتوحيدية إقصائية مستمدة من التراث اليهودي. صحيح أيضاً أن اللاهوت المسيحي دأب على فرض الوحي التوراتي أو الإنجيلي، بوصفه حقيقة مطلقة، وعلى مطالبة جميع التأملات والتخمينات الفلسفية بالامتثال الصارم للكنيسة، غير أن النظرة المسيحية إلى العالم كانت، داخل هذه الحدود، كثيفة الاغتناء بسابقتها الكلاسيكيات. لم يقف الأمر عند وجود أوجه شبه بالغة الحساسية بين مبادئ

المسيحية وطقوسها ونظيرتها لدى الديانات السرية، بل وقد كان يجري، إضافةً إلى ذلك، ومع مرور الزمن، استيعاب أوسع عناصر الفلسفة الهلينية اطلاعاً من قبل العقيدة المسيحية، مع تمكينهم من ممارسة تأثيرهم عليها. لا شك في أن المسيحية بدأت وانتشرت في الأمبراطورية الرومانية، لا بوصفها فلسفة بل بوصفها ديناً - شرقياً ويهودياً من حيث الطابع، مشاعياً بقوة، خلاصياً، عاطفياً، صوفياً، معتمداً على بيانات إيمانية وعقيدة مستلهمة من الوحي، وعلى الاستقلال عن العقلانية الهلينية. ومع ذلك، فإن المسيحية سرعان ما اكتشفت أن الفلسفة اليونانية لم تكن مجرد منظمة فكرية وثنية غريبة مضطرة للاشتباك معها، بل بدت لعدد غير قليل من علماء اللاهوت المسيحيين نسيجاً إلهياً، مسبق التنظيم، صالحاً لتفسير العقيدة المسيحية تفسيراً عقلانياً.

تمثل جوهر لاهوت بولس في إيمانه بأن يسوع لم يكن إنساناً عادياً، بل كان هو المسيح الذي تجسد، بوصفه يسوع الإنسان؛ ليخلص البشرية ويوصل التاريخ إلى غايته المجيدة. في رؤية بولس، تتولى حكمة الرب حكم التاريخ كله بطريقة مخفية، ولكنها ما لبثت أن تجلت في المسيح، الذي صالح العالم مع السماء. ما من شيء إلا هو موجود في المسيح الذي هو مبدأ الحكمة الإلهية بالذات. لم يكن المسيح سوى الأنموذج الأصلي للخلق كله، للخلق الذي حدا حذوه، واندمج فيه، واهتدى إلى معناه المظفر في تجسده وقيامته. وهكذا، فإن المسيحية باتت ترى مجمل حركة التاريخ الإنساني، بما فيه سائر نضالاته الدينية والفلسفية، خطّة سماوية متجلية متحققة بمجيء المسيح.

إن ملاحظة أوجه الشبه بين هذا التصور للمسيح ونظيره في اللوغوس اليوناني لم تفت المسيحيين الهلنستيين. فالفيلسوف اليهودي المعروف فيلو الإسكندري، وهو معاصر أكبر سنّاً لـ يسوع وبولس، كان قد صاغ تركيبة يهودية - إغريقية متمحورة على عبارة «اللوغوس»¹⁸، إلا أن علاقة المسيحية بالفلسفة اليونانية لم تبدأ بفاعلية إلا مع الكلمات التمهيدية للكتاب المقدس حسب يوحنا: «في البدء كان اللوغوس». وبعيد ذلك بدأت عملية اندماج غير عادية بين الفكر اليوناني واللاهوت المسيحي، وتواصلت متمخضة آخر المطاف عن حصول تغيير في هذا وتلك.

في مواجهة حقيقية الوجود المسبق في الثقافة المتوسطية الأوسع تراثاً فلسفياً متطوراً أوجده اليونانيون، سرعان ما تنبّهت الطبقة المثقفة من أوائل المسيحيين إلى ضرورة إدخال ذلك التراث في عقيدتهم الدينية. وعملية الاستيعاب هذه تمت مواصلتها إرضاء لهم هم من جهة ومساعدة للثقافة الإغريقية - الرومانية على فهم اللفظ المسيحي من جهة ثانية. غير أن الأمر لم ينظر إليه على أنه زواج مصلحة؛ لأن الفلسفة الأفلاطونية ذات الأصداء الروحانية لم تكن بالتقاعم مع التصورات المسيحية المستمدة من آيات وحي العهد الجديد، بل تجاوزت ذلك إلى تطوير تلك التصورات وتعزيزها فكرياً. ثمة مبادئ أفلاطونية أساسية اهتدت الآن إلى ما يؤيدها، وإلى معنى جديد في السياق المسيحي: وجود حقيقة متعالية لكمال سرمدى، سيادة حكمة السماء في الكون، أولوية الروحي على المادي، التأكيد السقراطي على «رعاية الروح»، خلود الروح والضرورات الأخلاقية العليا، حصولها على عدالة السماء بعد الموت، أهمية المعايينة الذاتية المدققة، النصيح بضبط العواطف والشهوات: خدمة للخير والحق، المبدأ الأخلاقي الذي يقول: إن من الأفضل التعرض للظلم بدلاً من ممارسته، الإيمان بأن الموت إن هو إلا معبر إلى حياة أكثر وفرة، وجود شرط قبلي لمعرفة إلهية محجوبة الآن بسبب حالة الإنسان الطبيعية المحدودة، فكرة الانخراط في الأنموذج الأصلي السماوي، الذوبان التدريجي في بوتقة الرب، بوصفه هدف طموحات الإنسان. ومع أن لها جذوراً كلية الاختلاف عن الديانة اليهودية - المسيحية، فإن التراث الأفلاطوني كان، في نظر عدد كبير من أوائل المثقفين المسيحيين، تعبيراً صادقاً عن الحكمة السماوية، القادرة على إضفاء رؤى ميتافيزيقية على بعض أكثر الألفاظ المسيحية عمقاً. ومع نضج الثقافة المسيحية خلال عدد من قرونها الأولى، تطور فكرها الديني إلى لاهوت منهجي، ومع أن ذلك اللاهوت كان يهودياً - مسيحياً من حيث المضمون، فإن بنيته الميتافيزيقية كانت أفلاطونية إلى حد كبير. ومثل هذه المزاوجة تمت على أيدي كبار لاهوتيي الكنيسة الأولى - على أيدي الشهيد جوستين أولاً، كلمنت الإسكندري وأوريجن، على نحو أكمل، بعد ذلك، وأوغسطين أخيراً، على نحو قمة في الكمال.

بدورها عُدّت المسيحية تنويجاً للفلسفة، والكتاب المقدس أساساً للاجتماع العظيم بين الهلينية واليهودية. فالإعلان المسيحي أن اللوغوس، عقل العالم بالذات، كان

بالفعل قد تتمص شكل الإنسان في شخص يسوع المسيح التاريخي، وأثار اهتماماً واسعاً في عالم الثقافة الهلنستية. وعبر فهمهم للمسيح بوصفه لوغوساً متجسداً، قام أوائل اللاهوتيين المسيحيين بالمزاوجة بين العقيدة الفلسفية الإغريقية القائلة بعقلانية العالم السماوية القابلة للفهم من جهة والعقيدة الدينية اليهودية القائلة بعالم الرب الإبداعي، المتجلي عن إرادة الرب السماوية والمضفي على تاريخ الإنسان معناه الخلاصي. ففي المسيح، أصبح اللوغوس إنساناً: أصبح التاريخي والأزلي، المطلق والشخصي واحداً. ومن خلال فعله الإنقاذي، مكّن المسيح الروح من الوصول إلى الحقيقة المتعالية ولبى، من ثم مطلب الفيلسوف الأقصى. وبعبارات شديدة التذكير بالأفلاطونية بأفكارها المتعالية راح اللاهوتيون المسيحيون يبشرون بأن اكتشاف المسيح إن هو إلا اكتشاف حقيقة الكون وحقيقة وجود المرء الخاص في إشراق أحادي واحد.

بدأت البنية الفلسفية الأفلاطونية الجديدة، المتطورة تتزامن جنباً إلى جنب مع اللاهوت المسيحي المبكر في الإسكندرية، مقدّمة لغة ميتافيزيقية استثنائية للملاءمة لتحقيق فهم أفضل للرؤية اليهودية المسيحية. ففي الأفلاطونية الجديدة كان كبير الآلهة، الواحد، المتعالي غير القابل للوصف، قد طرح صورته الصريحة -النوس الإلهي أو العقل الكوني- وروح العالم. أما في المسيحية فإن الأب المتعالي كان قد طرح صورته الصريحة -الابن أو اللوغوس- وروح القدس. غير أن المسيحية أضفت الآن تاريخية ديناميكية على التصور الهليني، إذ أكدت أن اللوغوس، الحقيقة الأزلية الحاضرة منذ خلق العالم، كان قد أدخل في تاريخ العالم على شكل إنساني لإعادة ذلك الخلق، عبر الروح، إلى جوهره السماوي المقدس. في المسيح تمت إعادة توحيد السماء والأرض، وتمت المصالحة بين الواحد والكثرة. وإن صعود الفيلسوف الروحي الخاص بات الآن، عبر تجسد اللوغوس، المصير التاريخي لمجمل الخلق. من شأن الكلمة أن توقظ البشرية كلها، وعبر الإقامة في الروح القدس كان من شأن عودة العالم إلى الواحد أن تحصل، ذلك النور الأعلى، المنبع الحقيقي للحقيقة المتدفق خارج كهف ظلال أفلاطون، بات الآن ينظر إليه على أنه المسيح. فقد أعلن كلمنت الإسكندري: (باللوغوس، صار العالم كله الآن أثينا واليونان).

من اللافت فيما يخص هذه الحميمية بين الأفلاطونية والمسيحية أن أفلوطين وأوريفن، المفكرين المركزيين للمدرسة الأخيرة في الفلسفة الوثنية والمدرسة الأولى للفلسفة المسيحية، على التوالي، تتلمذا على المعلم نفسه في الإسكندرية، على آمونيوس كاكاس (شخصية لغز يكاد لا يُعرف عنها شيء). كانت فلسفة أفلوطين بدورها عنصراً محورياً في اهتداء أوغسطين التدريجي إلى المسيحية، وهذا الأخير كان يرى أفلوطين شخصاً «عاد فيه أفلاطون حياً» ويعد فكر أفلاطون «الأنقى والأسطح في الفلسفة كلها»، شديد العمق إلى التطابق شبه الكامل مع العقيدة المسيحية. وهكذا، فإن أوغسطين كان يرى أن الأشكال أو المثل الأفلاطونية موجودة في عقل الرب الإبداعي، وأن أساس الحقيقة كامن وراء عالم الحواس، ومتاح فقط عبر تحول جذري للروح إلى الداخل. وبرغم مسيحيتها لم تكن عبارة أوغسطين الأنموذجية الأصلية: «الفيلسوف الحق هو عاشق الرب» أقل أفلاطونية. وصياغة أوغسطين للأفلاطونية المسيحية كانت، افتراضياً، ستطغى على كل فكر القرون الوسطى المسيحي في الغرب. واستيعاب المسيحية للروح اليونانية كان حماسياً جداً إلى درجة أن سقراط وأفلاطون كثيراً ما عُدا قديسين ملهمين مما قبل المسيحية، ناقلين للوغوس المقدس الموجود في العصور الوثنية - «مسيحيين قبل المسيح» كما زعم جوستين. وفي الأيقونات المسيحية القديمة، جرى تصوير سقراط وأفلاطون بين الذين جرى إنقاذهم ممن انتشلهم المسيح من العالم السفلي بعد إغارته على هاديس (عالم الأموات). بحد ذاتها ربما كانت الثقافة الكلاسيكية محدودة وزائلة، غير أنها من وجهة النظر هذه كانت تولد من جديد عبر المسيحية، موهوبة حياة ومعنى جديدين. وهكذا، فإن كلمت أعلن أن الفلسفة كانت قد هيات اليونانيين لاستقبال المسيح، تماماً مثلما كان الناموس قد أعد اليهود.

مهما تكن هذه العلاقة مع الفكر الأفلاطوني راسخة، فإن الزخم الأساسي للمسيحية مستمد من أساسه اليهودي. فعلى النقيض من موازنة اليونانيين اللازمية لعدد كبير من الكيانات الأنموذجية الأصلية ذات المواصفات والميادين المختلفة، تمخضت التوحيدية اليهودية عن إضفاء إحساس استثنائي القوة بالسماء، بوصفه كياناً شخصياً أعلى ذا خطة تاريخية محددة لإنقاذ البشرية. فאלله يفعل في التاريخ ومن خلاله بهدف وتوجه محددين. وبالمقارنة مع اليونانيين، دأبت اليهودية على

تكثيف وتشديد الإحساس بالمقدس أو الديني، معتبرة إياه فائضاً من الإله الأوحد، كلي القوة الذي هو الخالق والمخلص. وعلى الرغم من أن الديانة التوحيدية كانت موجودة دون شك في عدد من التصورات الأفلاطونية المختلفة للرب -العقل الكوني، القوة الخلاقة، المثل الأعلى للخير، وخصوصاً الواحد الأفلاطوني الجديد الأعلى- فإن رب موسى، حسب إقراره هو نفسه، كان فريداً تفرّداً لا جدال حوله في ألوهيته، كما كان أكثر شخصانية في علاقته مع البشر، وأكثر تحرراً في نشاطه في تاريخ الإنسان، مقارنة بالمطلق الأفلاطوني المتعالي. وعلى الرغم من أن سيرة النفي والعودة اليهودية منطوية على وجه شبه مدهش بالعقيدة الأفلاطونية الجديدة حول خروج الكون (الكوزموس) من الواحد وعودته إليه، فإن الأول تمتع بملموسية تاريخية مشهودة مشاعياً، وبحماسة عاطفية مكرسة طقسياً لم تكن من ميزات مقارنة الثانية الأكثر باطنية، فكرية، وفردية.

في حين أن الإحساس الهليني بالتاريخ كان دورانياً، إذ بقي نظيره اليهودي خطياً وتقدماً على نحو حاسم، بقي ذلك التحقق التدريجي لخطّة الرب بالنسبة إلى الإنسان عبر الزمن¹⁹. وفي حين أن الفكر الديني الهليني كان ميالاً إلى التجريد وتحليلياً، فإن النمط اليهودي كان أكثر ملموسية، ديناميكية، وقطعاً. وحيثما كان التصور اليوناني للرب مستنداً إلى فكرة ذكاء أعلى حاكم، قام التصور اليهودي على تأكيد فكرة إرادة عليا حاكمة. فجوهر العقيدة اليهودية مستند إلى توقع ملتهب لاحتمال قيام الرب بالمبادرة الفاعلة إلى تجديد سيادته على العالم في عملية تحويل مسرحية مثيرة لتاريخ الإنسان، ومع مجيء زمن يسوع تركّز هذا التوقع على ظهور مسيح شخصي. نجحت المسيحية في الجمع بين التراثين عبر الإعلان، عملياً، عن أن الحقيقة السماوية العليا والصادقة - حقيقة الرب الأب والخالق، المتعالي الأفلاطوني السرمدى - كانت قد توغلت في العالم الناقص والمحدود للطبيعة وتاريخ الإنسان عبر تجسيد يسوع المسيح، لحماً ودماً، اللوغوس، الذي كانت حياته وموته قد أطلقا عملية إعادة توحيد تحريرية للملكوتين المنفصلين من قبل - المتعالي والأرضي، الإلهي والإنساني، وصولاً إلى ميلاد جديد للكون (الكوزموس) عبر الإنسان. فخالق العالم واللوغوس كانا قد اخترقا التاريخ من جديد بقوة إبداع وخلق متجددة، مدشّنين نوعاً

من المصالحة الكونية الشاملة. في عملية الانتقال من الفلسفة اليونانية إلى اللاهوت المسيحي، تم جعل المتعالي جوهرًا أصلياً، والأبدي تاريخياً، وتاريخ الإنسان نفسه بات الآن ذا مغزى روحي: «صار اللوغوس لحماً يعيش بيننا».

هداية العقل الوثني

على امتداد الحقبة الهلنستية، كانت حتى الثقافة اليهودية قد اختُرقت بتأثيرات هيلينية. فالانتشار الجغرافي الواسع للجاليات اليهودية عبر الإمبراطورية المتوسطية كان قد سرّع هذا التأثير، المنعكس في أدبيات دينية يهودية لاحقة، مثل كتب الحكمة، في السبعونية، كما في الدراسات التوراتية في الإسكندرية، إضافة إلى الفلسفة الدينية الأفلاطونية لفيلو. غير أن الحافظ اليهودي ما لبث بدوره، مع ظهور المسيحية، وخصوصاً مع تولي بولس رسالة نشر إنجيلها فيما وراء حدود اليهودية، أن أطلق حركة معارضة أحدثت انقلاباً جذرياً في المساهمة الهلينية في النظرة المسيحية إلى العالم المنبثقة في القرون المتأخرة من الحقبة الكلاسيكية. فالتيارات القوية في الميتافيزيقا، الأبستمولوجيا (علم المعرفة) والعلوم اليونانية، جملة المواقف اليونانية المميزة من الأسطورة، من الدين، ومن الفلسفة، ومن تحقيق الذات -تمت إعادة صياغتها جميعاً في ضوء آيات الوحي اليهودي- المسيحي.

تعرضت مكانة الأفكار المتعالية، المركزية جداً في التراث الأفلاطوني والمنتمة بتقدير واسع لدى المثقفين الوثنيين، لقدرة لافت من التغيير. صحيح أن أوغسطين اتفق مع أفلاطون على أن الأفكار تؤلف الأشكال الراسخة وغير القابلة للتغيير لجميع الأشياء، وتوفر أساساً معرفياً متيناً للمعرفة الإنسانية، غير أنه أشار إلى أن أفلاطون مفتقر إلى عقيدة خلق مناسبة لتفسير مشاركة الخصوصيات في الأفكار. (فخالق أفلاطون، الديميورج (Demiurge) التيمياوسي، لم يكن كائناً أعلى كلي القوة؛ لأن عالم الصيرورة الفوضوي الذي فرض عليه أفكاره كان موجوداً سلفاً مثله مثل الأفكار نفسها؛ كما لم يكن كلي القدرة في مواجهة الأنانكه (Ananké) (كوكب المشترى) السبب الخاطئ. لذا فإن أوغسطين جادل أن من شأن تصور أفلاطون الميتافيزيقي أن يتحقق عبر الوحي اليهودي - المسيحي الصادر عن

الخالق الأعلى، الراغب بحرية في خلق الوجود من العدم، والذي لا يفعل ذلك إلا وفق الأنماط النازمة الأساسية التي رسختها الأفكار الأزلية الكامنة في العقل الإلهي. رأى أوغسطين الأفكار بوصفها التعبير الجماعي لكلمة الرب، للوغوس، ونظر إلى سائر النماذج الأصلية، بوصفها متضمنة، ومعبرة عن كينونة المسيح. بدا التشديد هنا على الرب وخلق أكثر منه على الأفكار وتقليدها الملموس، مع قيام الإطار الأول باستخدام الإطار الثاني واستيعابه، كما قامت المسيحية، عموماً، باستخدام الأفلاطونية واستيعابها إلى حد كبير.

إلى هذا التصحيح الميتافيزيقي لأفلاطون، أضاف أوغسطين تعديلاً أبستمولوجياً (معرفياً). كان أفلاطون قد أسند المعرفة الإنسانية كلها إلى مصدرين، الأول: مستمد من تجربة الحواس، وهي لا يعوّل عليها، والثاني: مستمد من الإدراك المباشر للأفكار الأبدية، التي تكون معرفتها كامنة ولكنها منسية وتتطلب الاستحضار، والتي توفر المصدر الوحيد للمعرفة المؤكدة. وافق أوغسطين على هذه الصياغة، مؤكداً أن ليس بوسع الإنسان امتلاك أفكار ذهنية منبثقة في عقله، دون أن تكون مضاءة من قبل الرب، كما لو من شمس روحية داخلية. وهكذا فإن معلم الروح الحقيقي الوحيد هو معلم داخلي، وهو الرب. غير أن أوغسطين أضاف مصدراً آخر إلى مصدري المعرفة الإنسانية -الوحي المسيحي- مصدراً فرضه سقوط الإنسان من السماء وأعادته إليه مجيء المسيح. وهذه الحقيقة، المتجلية في وصايا الإنجيل والواردة في تراث الكنيسة، أكملت الفلسفة الأفلاطونية تماماً، كما أكملت الناموس اليهودي، تمهيداً، في الحالتين، للنظام الجديد.

على الرغم من أن أفلاطونية أوغسطين كانت محددة نظرياً، فإن توحيدية المسيحية المتشددة على الصعيد العملي أدت إلى اختزال المغزى الميتافيزيقي للأفكار الأفلاطونية. فعلاقة مباشرة مع الرب مستندة إلى الحب والإيمان أكثر أهمية من أي اشتباك فكري مع الأفكار. وأي حقيقة محصلة عبر الأفكار متوقفة على الرب مما يبقياها أقل شأنًا في الخارطة المسيحية للأشياء. فاللوغوس المسيحي، الكلمة الفاعلة -الخالقة، الأمرة، الملهمة، المنقذة- تحكم الجميع. وحقيقة تعددية النماذج الأصلية

تعارضت هي الأخرى مع فكرة اضطلاعها بدور رئيس في حقيقة المسيحية الأحدية الروحية عموماً. يضاف إلى ذلك أن عقيدة الأفلاطونية الجديدة القائمة على القول بنوع من التراتبية في الوجود، حيث الواقع متراصف على مستويات متضائلة القداسة بالتتابع، جوبهت بنواح معينة من الوحي البدائي المسيحي (الموروثة عن القرن الميلادي الأول)، تلك النواحي المؤكدة لنوع من التوحيد والتقديس الأساسيين للخلق كله، لنوع من الانفجار الديمقراطي لسائر المقولات والتراتيات السابقة. بالمقابل، ثمة عناصر أخرى في التراث اليهودي - المسيحي أكدت الثنائية المطلقة بين الرب وخلقه، تلك الثنائية التي حاولت الأفلاطونية الجديدة تعديلها لمصلحة قيام الواحد بإطلاق فيض القداسة عبر مستويات وسيطة - مثل الأفكار - لغمر الكون (الكوزموس) كله. لعل الأهم، برغم كل ذلك، هو أن الوحي الإنجيلي وفر حقيقة أقرب منالاً وأيسر على الفهم بالنسبة إلى كتلة المؤمنين المسيحيين مقارنةً بأي نقاشات فلسفية حصرية حول الأفكار الأفلاطونية.

غير أن لاهوتيي المسيحية واطلبوا، مع ذلك، على استخدام نمط التفكير الأنموذجي الأصلي في العديد من أكثر عقائد الديانة المسيحية أهمية: مشاركة البشرية كلها في خطيئة آدم، الأمر الذي شكل، على هذا النحو، الأنموذج الأصلي الأول للإنسان غير المفتدي؛ آلام المسيح، بوصفها شاملة لجمل المعاناة الإنسانية، متمخضة، عبر عمله الافتدائي، بوصفه آدم ثانياً، عن خلاص الجميع؛ المسيح بوصفه الأنموذج الأصلي للإنسانية المثالية، مع احتمال انخراط كل روح إنسانية في الوجود الكوني للمسيح؛ الكنيسة الكونية غير المرئية، كلية الوجود في سائر الكنائس المنفردة؛ الرب الأعلى الأوحد كلي الوجود في كل من - أشخاص الثالوث؛ المسيح بوصفه اللوغوس الكوني. وثمة نماذج أصلية توراتية مثل الخروج، الشعب المختار، أرض الميعاد لم تتوقف قط عن أن تؤدي دوراً مهماً في الخيال الثقافي. وعلى الرغم من أن الأفكار الأفلاطونية لم تكن مركزية بالنسبة إلى منظومة الإيمان المسيحي، فإن العقل القديم والوسيط بقي عموماً مياً إلى التفكير من منطلق سلسلة من الأنماط، والرموز، والعموميات، وقد وفرت الأفلاطونية الإطار الأكثر إتقاناً فلسفياً لإدراك ذلك الأنموذج من التفكير.

وبالفعل، فإن وجود الأفكار ومسألة واقعيتها المستقلة كانا سيغدوان موضوعي مناقشات حادة في إطار الفلسفة المدرسية اللاحقة، مناقشات كان من شأن حصائلها أن تتطوي على مضاعفات خارج حدود الفلسفة بالذات.



آلهة الوثنيين كانوا أكثر صراحة في تناقضهم مع التوحيد التوراتي، وأقوى استعداداً للاستغناء عنه. بداية تم النظر إليهم بوصفهم قوى حقيقية، وإن على شكل كائنات أدنى أشبه بالعفاريت، غير أنهم ما لبثوا أن رُفضوا كلياً وعُدوا آلهة زائفة، وحشد أصنام من صنع الخيال الوثني، لم يكن الإيمان الفاعل بهم إيماناً أعمق بالخرافات وحسب، بل وهرطقة بالغة الخطورة. إن الطقوس والألغاز القديمة كانت تشكل عقبة واسعة الانتشار أمام التبشير بالعقيدة المسيحية، وقد تمت محاربتها لذلك من قبل المدافعين عن المسيحية من منطلقات غير بعيدة عن منطلقات فلاسفة أثينا الكلاسيكيين، وإن في سياق جديد وغاية مختلفة. وكما جادل كلمنت مثقفي الإسكندرية الوثنيين، فإن العالم ليس ظاهرة أسطورية ملأى بالآلهة وأنصاف الآلهة، بل هو، بالأحرى، عالم طبيعي مدار إلهياً من قبل الرب الواحد الأعلى المكتفي ذاتياً. وبالفعل، فإن تماثيل الوثنيين المجسدة للآلهة لم تكن أكثر من أصنام منحوتة من الحجر، والأساطير مجرد حكايات خيالية عن مخلوقات شبيهة بالبشر. فقط الرب غير المرئي الواحد والوحي التوراتي الواحد كانا صادقين وصحيحين. كذلك لم تكن فلسفات ما قبل سقراط، سواء تلك العائدة لـ **طاليس**، أو تلك المعطوفة على **أيمبدوكليس**، المؤلهة لعناصر الطبيعة أفضل حالاً من الأساطير البدائية. لا تجوز عبادة المادة؛ فالعبادة هي، بالأحرى، لصانع المادة وخالقها. الأجرام السماوية ليست مقدسة، بل المقدس هو خالق تلك الأجرام. باتت إمكانية تحرير الإنسان من جملة الخرافات القديمة وتثويره بالضوء المقدس الحقيقي للمسيح متوافرة. بات من الممكن الآن الوقوف على حقيقة أن عشرات آلاف الأشياء المقدسة في الخيال البدائي ليست أكثر من أشياء طبيعية تم إلباسها بسذاجة أثواب قوى فوق طبيعية غير موجودة. إن البشر -لا الحيوانات أو الطيور، الأشجار أو الكواكب- هم الحَمَلة الحقيقيون للرسالة

المقدسة، المختارون أنبياء للرب. فالحاكم الكوني الحقيقي ليس هوزيوس الهليني الزائف، بل الرب اليهودي المسيحي العادل الأسمى. والمسيح التاريخي، لاديونيسوس أو أورفيوس أو ديمتر الأسطوريين، كان هو المنقذ الحقيقي. بزغ فجر المسيحية وبدد ظلام الوثنية. وقد شبه كلمنت العالم اليوناني - الروماني الوثني المتأخر بالعرفاء تيريسياس - عجوز، حكيمة، ولكنها عمياء ومحتضرة - مما حفزه على التخلي عن حياته وعاداته السابقة، نبذ جملة الكهانات والعرفات الوثنية، والالتحاق بركب لغز المسيح الجديد. بات مقتنعاً بأن من شأن التزامه بالرب أن يُمكّنه من الرؤية من جديد، رؤية السماء بالذات، ومن أن يصبح الابن المتجدد دائماً للمسيحية.

وهكذا، فإن الآلهة القديمة ماتت في حين أن الرب الحقيقي الواحد تجلى وتمجد. غير أن سيروية تمثل أكثر حساسية وتمايزاً في عملية هداية الوثنيين: لأن عدداً كبيراً من الملامح الجوهرية للديانات السرية الوثنية ما لبثت، في أثناء إقدام العالم الهلينستي على تبني المسيحية، أن وجدت في الديانة المسيحية تعبيراً ناجحاً: الإيمان بإله مخلص جلب الخلود للإنسان بموته وقيامته، جملة أطروحات التنوير والإحياء، إطلاع المكرسين الطقسي مع جماعة المصلين على معرفة الحقائق الكونية الخلاصية، الفترة التمهيدية قبل الإطلاع، مطالب نقاء العبادة، الصوم، صلوات الأماسي، شعائر الصباح الباكر، الولائم المقدسة، المواكب الطقسية، رحلات الحج، إضفاء أسماء جديدة على المكرسين. غير أن المسيحية المبكرة بادرت إلى إعلان المسيح مدشناً خلاص حتى العالم المادي في حين أن ديانات سرية معينة ظلت تؤكد الاستغلاق الشرير للمادة الذي لا يستطيع تجاوزه سوى المكرسين. كذلك قامت المسيحية باستحداث عنصر عام وتاريخي جوهري وإدخاله في الإطار الأسطوري: لم يكن يسوع المسيح شخصية أسطورية، بل شخصاً تاريخياً حقق النبوءات اليهودية المسيحية (المهدوية) وأوصل الوحي الجديد إلى جمهور شامل للكون، مع احتمال صيرورة البشرية كلها جمهوراً من المكرسين الجدد، بدلاً من بقاء الأمر مقتصرًا على قلة مختارة. ما كان بالنسبة إلى الأنغاز والعجائب الوثنية عملية أسطورية غريبة - لغز الموت والقيامة - كان قد أصبح في المسيح ومن خلاله واقعاً تاريخياً، متجسداً لتراه البشرية، وتشارك فيه

علناً، مع إحداث نوع من الانقلاب بمجمل حركة التاريخ. ومن وجهة النظر هذه لم تكن الأسرار الوثنية عقبة أمام نمو المسيحية بمقدار ما شكلت تربة خصبة ساعدت على ازدهارها.

غير أن المسيحية، خلافاً لديانات الأسرار، أعلنت واعترفت بها، بوصفها مصدر الخلاص الحقيقي حصرياً، مما وضع حداً لجميع الأسرار والأديان السابقة، وأبقاها وحدها واهبة المعرفة الصحيحة بالعالم وأساساً سليماً للأخلاق. مثل هذا الزعم كان حاسماً في انتصار المسيحية في المراحل الأخيرة من حياة العالم الكلاسيكي. فقط بهذه الطريقة أمكن حل جملة مخاوف الحقبة الهلنستية، بتعديتها الدينية والفلسفية المتصارعة، وبمدهنها الكبيرة الفارقة في فوضى تراحم المحرومين، ومن لا جذور لهم، في بوتقة اليقينيّات الجديدة. وفرت المسيحية للإنسانية وطناً كونياً، وجماعة دائمة، وطريقة حياة محددة بوضوح، مستندة جميعاً إلى ضمانة نصية ومؤسسية ذات صدقية كونية.

امتد تمثل المسيحية للأسرار والألغاز إلى سائر الآلهة الوثنية أيضاً؛ لأن الآلهة الكلاسيكية ما لبثت، مع قيام العالم اليوناني - الروماني تدريجياً باعتناق المسيحية، أن أُدخلت، بوعي أو دونه، في التسلسل الهرمي المسيحي (كما كان سيحصل لاحقاً مع آلهة الجرمان وآلهة ثقافات أخرى اخترقها الغرب المسيحي). تم الحفاظ على طبائعها ومواصفاتها ولكنها باتت الآن مفهومة ومستوعبة في السياق المسيحي، كما بالنسبة إلى شخصيات المسيح (أبولو، وبرميثيوس، مثلاً، جنباً إلى جنب مع بيرسيوس، أورفيوس، ديونيسوس، هرقل، أطلس، أدونيس، إيروس، سول، ميترا، آتيس، أوزيريس)، الرب (زيوس، كوزنوس، أورافنوس، سارابيس)، العذراء مريم (الماغنا ماتر، أفروديت، آرتيمس، هيرا، رهيا، بيرسيفون، ديميتر، غايا، سيميل، إيزيس)، الروح القدس (أبولو، ديونيسوس، أورفيوس، إضافة إلى جوانب من إلهات مثيرة)، الشيطان [إبليس] (بان، هاديس، بروميثيوس، ديونيسوس)، وجيش من الملائكة والقديسين (اختلاط المريخ مع ميكائيل كبير الملائكة، أطلس مع القديس كريستوفر). وكما انبثق الفهم الديني المسيحي من الخيال الكلاسيكي على تعدد

الآلهة، فإن الجوانب المختلفة لأي إله وثني معقد منفرد جرى عطفها على جوانب موازية للثالوث، أو، في حال نسخة الظل عن أي إله وثني، على الشيطان. بات أبولو، إله الشمس المقدس، الأمير المضيء للسموات، يُرى سلفاً وثنياً للمسيح، في حين أن أبولو، جالب النور المبالغ ومناخ النبوءة والكهانات صار يُعد الحضور المؤكد لروح القدس. أما بزميثيوس، محرر البشرية المعاني فقد ذاب الآن في شخصية المسيح، في حين أن بزميثيوس المتفطرس التأثير على الرب ذاب في شخص إبليس (لوسيفر). وروح الحياة النشوى المعطوفة من قَبْلُ على ديونيسوس تم إضافتها على الروح القدس، أما ديونيسوس إله الموت والبعث المنقذ والمضي بالذات، فقد تحول الآن إلى المسيح، في حين أن ديونيسوس ذلك الإله الشيطاني للطاقة الأولية السائبة والحماسة الهائلة المجسد لجيش الفرائز الشبقية والعدائية المنفلتة بات يُنظر إليه الآن على أنه الشيطان.

جرى، إذاً، قلب الآلهة الأسطورية القديمة إلى سلسلة الشخصيات الراسخة عَقْدِيًّا المؤلفة للهيكُل أو المحفل المسيحي. كذلك برز تصور جديد لحقيقة الروح. فالروايات والنصوص الوصفية المتحدثة عن واقع السماء والكائنات السماوية المقدسة، تلك التي كانت أساطير في الحقبة الوثنية - قابلة للتعديل، بعيدة عن الجمود والدوغمائية، منفتحة على التجديد الخيالي والتحويل الابتكاري، خاضعة لصياغات متضاربة وتفسيرات فكرية متعددة - باتت الآن مفهوماً بامتياز على أنها حقائق تاريخية وحرفية مطلقة، وقد تم بذل كل الجهود الممكنة من أجل توضيح ومنهجية تلك الحقائق وصبها في سلسلة من الصيغ العَقْدِيَّة الثابتة التي لا تقبل التغيير. وعلى النقيض من الآلهة الوثنية التي بقيت طبائعها ميالة إلى أن تكون غامضة داخلياً - خيرة وشريرة، جانوسية الوجوه، متبدلة وفقاً للسياق - لم تعد الشخصيات المسيحية الجديدة، أقله في العقيدة الرسمية، متمتعة بمثل هذا القدر من الغموض، بل صارت محافظة على طبائع ثابتة متحالفة، إما مع الخير أو مع الشر. فالسرحية الدرامية الأم للمسيحية، مثلها مثل نظيرتها اليهودية (إضافة إلى قريبتها الجينية الفارسية، تلك الديانة الزرادشتية الاستثنائية في ثنائيتها)، متمركزة على المجابهة التاريخية بين مبدأي

الخير والشر. وثنائية المسيحية القائمة على الخير والشر، على الرب والشیطان، لم تكن، في النهاية، إلا إحدى ثمار أحدىتها؛ لأن وجود الشيطان متوقف، آخر المطاف، على الرب خالق الجميع الأعلى وسيدهم.

بالمقارنة مع النظرة الوثنية، كانت النظرة المسيحية إلى العالم لا تزال قائمة على مبدأ متعالٍ، ولكنها الآن باتت بنية أحادية بصرامة، محكومة برب واحد على نحوٍ مطلق. بين اليونانيين كان أفلاطون الأكثر أحدية، أي الأرسخ إيماناً بالتوحيد، غير أن مقولتي «الرب» و«الأرباب» كانتا، حتى بالنسبة إليه، قابلتين للتبادل في الكثير من الأحيان. أما بالنسبة إلى المسيحيين فلم يكن ثمة أي غموض من هذا القبيل. بقي المتعالي أولياً، كما عند أفلاطون، ولكنه لم يعد تعددياً. فالأفكار مشتقة، والآلهة محظورة.



برغم تأثير الأفلاطونية في نمط تفكير أوغسطين، فإن المقاربة المسيحية للحقيقة بقيت مختلفة جوهرياً عن نظيرتها لدى الفلاسفة الكلاسيكيين. من المؤكد أن العقل أدى دوراً في الروحانية المسيحية؛ لأن الإنسان، كما أكد كلمنت لم يكن قادراً على تلقي اللوغوس (الوحي) الموحى به إلا بفضل ما يتمتع به من عقل. فعقل الإنسان بالذات هو من هبات خلق الرب الأصلية، حيث كان اللوغوس (الكلام) أداة لمبدأ الخلق. وعملية اللحم الأرقى التي جمعت بها المسيحية بين الذكاء والعبادة (بين العلم والدين بلغة العصر)، مقارنة بثنائية الوثنيين الأكثر غموضاً، هي التي اضطلعت بدور حاسم في تعالي المسيحية في الحقبة الكلاسيكية المتأخرة. ولكن المقاربة المسيحية بقيت، على النقيض من البرنامج الفلسفي الإغريقي القائم على التطوير الفكري الذاتي المستقل نسبة إلى العالم التجريبي والكرة المتعالية للمعرفة المطلقة النازمة لذلك العالم، متركزة على بوح شخص واحد، يسوع المسيح، فراح المسيحي المؤمن يلتمس الاستنارة من قراءة النص المقدس. الفكر وحده لم يكن كافياً للإحاطة بحقيقة الكون، خلافاً لاعتقاد عدد كبير من الفلاسفة اليونانيين من أمثال أرسطو طاليس، حتى ولو جرى تعزيزه بالطهر الأخلاقي الذي شدد عليه كل من أفلاطون وأفلوطين.

فحسب الفهم المسيحي إن الدور المحوري عائد للإيمان - احتضان الروح الفاعل، حر الإرادة لحقيقة المسيح المتجلية، مع التزام الإنسان بالعقيدة والثقة، فاعلاً في تفاعل غريب مع نعمة الرب الممنوحة مجاناً. لقد تحدثت المسيحية عن نوع من العلاقة الشخصية مع المتعالي. فاللوغوس لم يكن عقلاً لا شخصياً مجرداً، بل هو كلام شخصي مقدس، فَعَلَّ حب من جانب الرب، متاح بَوَحاً لكل جوهر الإنسان والكون الروحي المقدس. إن اللوغوس هو كلام الرب المنقذ؛ أن تؤمن يعني أن تُنقَذ.

وهكذا، فإن الإيمان كان الوسيلة الأولى، والعقل الوسيلة الثانية البعيدة، لإدراك المعنى الأعمق للأشياء. عاش أوغسطين اهتدائه الأخير، بوصفه تغلباً على مزاعمه الفكرية المتطورة المتقنة، واحتضناً متواضعاً للعقيدة المسيحية. باستثناء مفاعيل الأفلاطونية، لم تتمخض تأثيرات التطور الفلسفي الخالص لذكاء أوغسطين إلا عن مضاعفة نزوع الأخير إلى الشك فيما يخص إمكانية اكتشاف الحقيقة. فبالنسبة إلى أوغسطين، حتى الفلسفة الأفلاطونية الجديدة، وهي الأعمق والأرسخ دينياً بين المنظومات الفكرية الوثنية، مشوبة بعيوبها ونواقصها الأساسية؛ لأنه لم يهتدِ إلى تلك الحميمية الشخصية مع الرب التي كان يرغب فيها، ولا إلى ذلك البوح الإعجازي الذي كان فيه اللوغوس المتعالي قد تحول إلى جسد في أي مكان²⁰. أما قراءة رسائل بولس فقد كانت، على النقيض من ذلك، هي التي أيقظت في أوغسطين المعرفة التي عاشها، بوصفها محررة روحياً. ومن تلك المحطة سارع إلى اعتماد إستراتيجية جديدة لامتلاك الحقيقة: «لدي إيمان كي أفهم». وهنا بالذات كشفت نظرية المعرفة عند أوغسطين عن أساسها اليهودي؛ لأن المعرفة الصحيحة متوقفة آخر المطاف على علاقة الإنسان السليمة مع الرب. فدون الالتزام المسبق بالرب، يبقى مجمل مسار البحث والإدراك الفكريين معرضاً للانحراف نحو اتجاهات زاخرة بالأخطاء الكارثية.

في النظرة المسيحية، ربما كان العقل البشري ذات يوم كافياً حين كان لا يزال، وهو في الفردوس أو في الحالة الفردوسية، متمتعاً بتناغمه الأصلي مع الذكاء الإلهي. أما بعد تمرد الإنسان وسقوطه من النعيم، فإن عقله خبا باطراد وباتت الحاجة إلى الإلهام مطلقة. وكان من شأن التعويل، وتطوير أي عقل بشري حصري أن يبقى

محكوماً بالتمغض عن جهل وخطأ خطيرين. وبالفعل فإن سقوط الإنسان بالذات ترتب على قيامه بسرقة الثمرة من شجرة معرفة الخير والشر، مُقدماً على خطوته الأولى والمصيرية باتجاه الاستقلال الفكري والاعتماد على الذات بكبرياء، وعلى انتهاك أخلاقي لسيادة الرب الحصرية. وباختطافه لمثل هذه المعرفة من نظام السماء، كان الإنسان قد أصيب، بدلاً من أن يستفيد، بالعمى الفكري، وبات عاجزاً عن الاستنارة إلا بنعمة الرب. وهكذا، فإن العقلانية العلمانية ذات الشأن العظيم لدى اليونانيين عُدت ذات قيمة مثيرة للشك فيما يخص الخلاص، مع بقاء الملاحظة التجريبية غير ذات علاقة إلى حد بعيد إلا بوصفها عاملاً يساعد على التحسن الأخلاقي. وفي سياق النظام الجديد، كان الإيمان البريء لأي طفل متفوقاً على المحاكمات المعقدة والمبهمة لأي مفكر خبير بشؤون الحياة وشجونها. واصل لاهوتيو المسيحية تفلسفهم، ودراساتهم للقدماء، ومناقشتهم لجملة الأحاجي العقدية - ولكن داخل الحدود المرسومة للعقيدة الجامدة (الدوغما) المسيحية على الدوام. فروع المعرفة كلها باتت ملحقة باللاهوت الذي أصبح الاختصاص البحثي الأهم، والذي اهتدى إلى أساسه الراسخ وقاعدته الثابتة في الإيمان.

بمعنى من المعاني، كان التركيز المسيحي أضيق وأكثر حدة من نظيره اليوناني، ومنطوياً على قدر أقل من الحاجة إلى دائرة تعليمية واسعة. تمثلت الحقيقة الميتافيزيقية العليا في واقع التجسد (تجسد المسيح): التدخل الإلهي الإعجازي في التاريخ الإنساني، ذلك التدخل الذي أفضى إلى تحرير الإنسانية وإعادة توحيد العالم المادي بنظيره الروحي، العالم الفاني بنظيره الخالد، المخلوق بالخالق. ومجرد التقاط ذلك الواقع المدهش كان كافياً لإشباع الجوع الفلسفي، وهو الواقع الذي كان موصوفاً وصفاً تفصيلياً كاملاً في أسفار الكنيسة. إن المسيح هو مصدر الحقيقة الحصري في الكون، مبدأ الحقيقة المدرك للأشياء كلها بالذات. شمس اللوغوس السماوي تضيء كل شيء. يضاف أن الوعي الذاتي الجديد في الحقبة الكلاسيكية المتأخرة والمسيحية الأولى، وهو متبلور بأكثر الأشكال دقة، بمعنى حرص الروح الفردية على ضمان مصيرها الروحاني، أكثر أهمية بما لا يقاس من اهتمام الذكاء العقلاني بالتفكير

النظري أو الدراسة التجريبية. وحده الإيمان بمعجزة افتداء المسيح كان كافياً لجلب أعمق الحقائق المنقذة للإنسان. وعلى الرغم من تبحره، وتقويمه لجملة إنجازات الإغريقين الفكرية والعلمية، فإن أوغسطين قد أعلن بالضم الملآن ما يأتي:

حين يُطرح سؤال: ما الذي يجب علينا أن نؤمن به فيما يخص الدين؟، فليس من الضروري، إذًا، أن نفوس عميقاً في طبيعة الأشياء، كما فعل أولئك الذين يسميهم اليونانيون بالفيزيائيين؛ كما ليس ثمة ما يدعونا إلى الخوف من أن يبقى المسيحي جاهلاً بقوة العناصر وعددها، وبحركة الأجرام السماوية، ونظامها، وخسوفها، وبشكل السماوات، وبمختلف أجناس وطبائع الحيوانات، النباتات، الصخور، الينابيع، الأنهار، الجبال، وبالكرنولوجيا والمسافات، وبمؤشرات الأعاصير الموشكة، وبألف شيء آخر من الأشياء التي نجح أولئك الفلاسفة في اكتشافها أو توهموا أنهم فعلوا.... يكفي المسيحي أن يؤمن بأن السبب الوحيد لسائر المخلوقات، السماوية منها والأرضية، المرتبة منها وغير المرتبة، إن هو إلا خير الخالق، الرب الحقيقي الواحد، وبأن لا شيء موجود، باستثنائه هو، إلا وقد استمد وجوده منه هو²¹.

مع صعود المسيحية، لم تعد الحالة المتدهورة أساساً للعلوم في الحقبة الرومانية المتأخرة تحظى إلا بالقليل من التشجيع على تحقيق المزيد من التطورات الجديدة. فأوائل المسيحيين لم يخضعوا لأي إلحاح فكري دافع إلى «إنقاذ ظواهر» هذا العالم، لعدم انطواء مثل هذا العالم الظاهري على أي معنى، مقارنة بالواقع الروحي المتعالي. بعبارة أدق، كان المنقذ الكلي، المسيح، قد أنقذ الظواهر، فلم يبقَ ما يدعو إلى الرياضيات والفلك لأداء تلك المهمة. ودراسة الفلك خصوصاً، لارتباطه بالتنجيم والدين الكوني في الحقبة الهلنستية، تعرضت للإهمال. وكانت قد توافرت للعبرانيين التوحيديين فرصة لإدانة المنجمين الأجانب وشجبهم، وقد تمادى هذا الموقف في السياق المسيحي. فالتنجيم، بآلهته الكوكبيين، مع هالة الوثنية ذات الآلهة المتعددة، وبانفتاحه على نوع من الحتمية مناقض لكل من نعمة السماء ومسؤولية الإنسان،

أدين رسمياً من قبل المجالس الكنسية (مع إصرار أوغسطين الاستثنائي على دحض «الرياضيات» التجيمية)، مما أدى إلى تدهوره التدريجي برغم مدافعيه اللاهوتيين بين الحين والآخر. لم تكن السماوات، في النظرة المسيحية إلى العالم، إلا التعبير المدرك بورع عن مجد الرب وعلى مستوى أكثر شعبية، مقرات الإقامة للرب وملائكته وقديسيه، والملكوت الذي سيعود منه المسيح في مجيئه الثاني. فهم العالم كله ببساطة وعلى نحو طليغ بوصفه خلقاً للرب، فما عادت الجهود الرامية إلى تحقيق الاختراق العلمي لمنطق الطبيعة المتأصل ضرورية أو مناسبة على ما بدا. فالمنطق الحقيقي للطبيعة يعرفه الرب، وما يستطيع الإنسان أن يعرفه عن ذلك المنطق تم الكشف عنه في الإنجيل.

ما من جانب من جوانب الكون إلا وهو خاضع لمشيئة الرب. ولأن التدخل الإعجازي وارد دائماً، فإن عمليات الطبيعة دائمة الخضوع لمشيئة السماء، لا لقوانين طبيعية مجردة. فمواثيق الأسفار المقدسة إن هي، إذًا، إلا الخزائن النهائية والثابتة للحقيقة الكونية، لتلك الحقيقة المطلقة التي لن تستطيع أي جهود إنسانية لاحقة تدعيمها أو تعديلها، أو الثورة عليها. وما علاقة المسيحي الصالح بالرب إلا علاقة الطفل بالأب، طفل صغير جداً وساذج مع أب أضخم بما لا يقاس، كلي المعرفة، كلي القدرة. وبسبب المسافة الكبيرة الفاصلة بين الخالق والمخلوق، تبقى قدرة الإنسان على إدراك آليات الخلق الداخلية محدودة جداً. ومقاربة الحقيقة تتم، إذًا، في المقام الأول، لا عبر بحث فكري محتوم ذاتياً، بل من خلال النص المقدس والصلاة، من خلال الإيمان بتعاليم الكنيسة.



كان كل من بولس وأوغسطين شاهداً على النفوذ والتفوق الطاغيين لمشيئة الرب، على صعيد قدرة حكم الرب على التدمير الروحي لأي نفس غير طاهرة. كل من الرجلين عاش هدايته الدينية الخاصة - بولس في الطريق إلى دمشق، وأوغسطين في إحدى حدائق ميلانو - بوصفها نقطة انعطاف بيوغرافية (حياتية) مسرحية - درامية، مفروضة عنوة جراء تدخل إرادة السماء. فقط بفعل تدخل كهذا جرى إنقاذهما من

مواصلة حياة من الممكن الآن رؤية وجهتها المحددة ذاتياً، عبثية ومدمرة. في ضوء هاتين التجريبتين، باتت فاعلية الإنسان المجردة كلها، سواء أكانت إرادة مستقلة أم فضولاً فكرياً، تبدو ثانوية - سطحية، مضللة، بل خاطئة - إلا إذا كانت مؤهلة لأن تقضي إلى فاعلية موجهة من الرب مئة في المئة: فالرب هو المنبع الحصري للخير كله كما لخلاص الإنسان. والبطولة كلها، تلك الميزة المحورية للشخصية اليونانية، باتت الآن متمركزة في شخص المسيح. إن خضوع الإنسان للسماء هو الأولوية الوجودية الوحيدة. ما عداه هراء وعبث. أما الشهادة، الاستسلام الكلي للرب، فتمثل أعلى المثل المسيحية وأرقاها. وبما أن المسيح كان ناكراً للذات على أعلى المستويات، فإن على جميع المسيحيين أن يجاهدوا ليكونوا شبيهين بمخلصهم. التواضع، لا الكبرياء، هو الفضيلة المسيحية المميزة، المطلوبة للخلاص. نكران الذات على صعيدي الفعل وانقصول، الإخلاص للرب وخدمة الآخرين: فقط بمثل العمليات التفرغية للذات من شأن قوة نعمة الرب أن تتوغل في عمق الروح وتحولها.

ومع ذلك، فإن الإنسانية لم تبد متضائلة بفعل مثل هذه العلاقة غير المتكافئة؛ لأن لطف الرب وحيه كانا، وحدهما، كافيين مئة في المئة لتلبية وإشباع حاجات الإنسانية الحقيقية ورغباتها العميقة. وبالمقارنة مع هذه النعم السماوية لم تكن جميع التعويضات العالمية - الأرضية سوى نسخ باهتة، غير ذات قيمة نهائية. هنا بالذات بادر المسيحيون بالفعل، إلى إطلاق شعارهم المدوي: الرب يحب البشر. لم يكن الرب مصدر النظام العالمي وحسب، وهدف التطلع الفلسفي وحسب، والسبب الأول لكل ما هو موجود وحسب. كما أنه لم يكن مجرد الحاكم اللغز للكون والقاضي الصارم لتاريخ البشر. ففي شخص يسوع كان الرب قد خرج من تعاليه وكشف عبر الزمن كله والبشرية كلها عن حبه اللانهائي لمخلوقاته. هنا كان الأساس المناسب لطريقة حياة جديدة، مستنداً إلى حب الرب، الذي تمخضت كونيته عن خلق جماعة جديدة من البشر.

أورثت المسيحية أبناءها، إذاً، إحساساً طاغياً بنوع من الاهتمام المباشر بالشؤون الإنسانية، مع اهتمام فاعل بكل روح إنسانية بغض النظر عن مستوى الذكاء أو الثقافة المعطوفين على المشروع الروحاني، ودون حساب للقوة المادية، والجمال، أو الموقع الاجتماعي. وعلى النقيض من التركيز الهليني على الأبطال العظماء والفلاسفة

النادرين، دأبت المسيحية على تعميم الخلاص، مؤكدة توفرها للعبيد كما للملوك، وللأرواح البسيطة كما لكبار المفكرين، وللبشع كالمجمليين، وللمرضى والمعدبين كما للأقوياء والمحظوظين، وميالة حتى إلى قلب التراتبات القديمة رأساً على عقب. في المسيح بالذات، تم الإجهاز على جميع أشكال الانقسامات بين البشر - من برابرة ويونانيين، من يهود وأغراب (غير يهود)، من سادة وعبيد، من ذكور وإناث- الذين أصبحوا الآن كتلة واحدة. وحكمة المسيح وبطولته النهائيين جعلتا الخلاص مهماً بالنسبة إلى الجميع، لا بالنسبة إلى قلة فقط: لقد كان المسيح الشمس الغامرة للإنسانية كلها بنورها. لذا فإن المسيحية أضفت قيمة عالية على كل نفس منفردة، غير أن المثل الأعلى الإغريقي للفرد المحدد لمصيره وللعبقية البطولية تعرض، في هذا السياق، لنوع من التضاؤل لمصلحة هوية مسيحية جماعية. ومثل هذا الرفع للنفس المشاعية، والانعكاس الإنساني للكموت السماء، بالاستناد إلى الحب المشترك للرب والإيمان بافتداء المسيح، شجع سمواً غيرياً، وإخضاعاً، أحياناً، لذات الفرد في سبيل ولاء أكبر لخير الآخرين وإرادة الرب. غير أن المسيحية قامت من الجهة المقابلة، إذ منحت نفس الفرد صفتي الخلود والقيمة، بتشجيع نمو الوعي الفردي، والمسؤولية الذاتية، والاستقلال الشخصي، نسبة إلى القوى الزمنية، وهي جميعاً سمات حاسمة بالنسبة إلى تشكل الشخصية الغربية.

جلبت المسيحية في تعاليمها الأخلاقية إلى العالم الوثني إحساساً جديداً بقدسية الحياة الإنسانية كلها، وبالقيمة الروحية للعائلة، وبالتفوق الروحي لنكران الذات على الإنجاز الأناني، وبالقدسية الأرضية على الطمع الأرضي، وباللطف والعفو على العنف والانتقام، مع التنديد بالقتل، والانتحار، ووأد الأطفال، وذبح الأسرى، وإذلال العبيد، والتفلة الجنسي والبغاء، ومشاهد السيرك الدامية، كل ذلك في ظل الوعي الجديد بحب الرب للإنسانية، والطهارة الأخلاقية التي يستلزمها الحب في النفس البشرية. لم تكن المحبة المسيحية، السماوية منها أو الإنسانية، على علاقة قوية بملوكوت أفروديت، ولا حتى بإيروس الفلاسفة في المقام الأول، بل المحبة المتبلورة في المسيح، التي عبرت عن نفسها عبراً لتضحية، والمعاناة، والرحمة الكونية الشاملة. ظل المثل الأعلى الأخلاقي المسيحي للخير والإحسان موضوعاً للتبشير والامتثال الواسع

أحياناً، وهو مثل أعلى ليس بالتأكيد غائباً عن قائمة الضرورات الأخلاقية في الفلسفة اليونانية -لا سيما في الرواقية التي كانت سابقة للأخلاق المسيحية من نواح كثيرة- ولكنه الآن قد غدا ذا نفوذ أكثر طغياناً على الثقافة الجماهيرية في الحقبة المسيحية، مقارنة بالأخلاق الفلسفية اليونانية في العالم الكلاسيكي.

جرى في المسيحية إبدال الصفة الفكرية الأقوى للمفهوم الإغريقي لكبير الآلهة والصعود الفردي للفيلسوف، مهما كانت تلك العملية حماسية بالنسبة إلى (أفلاطون وأفلاطونين) بالحميمية العاطفية والمشاركة جماعياً لعلاقة شخصية، عائلية مع الخالق، وبالاحتضان الورع للحقيقة المسيحية المتجلية. وعلى النقيض من قرون الحيرة الميتافيزيقية السابقة، بادرت المسيحية إلى تقديم حل ناجز مئة بالمئة لمعضلة الإنسان. فأشكال الغموض والفوضى الزاخرة باحتمالات الإزعاج لأي بحث فلسفي خاص دون منارات إرشاد دينية جرى إبدالها الآن بكوزمولوجيا يقينية على نحوٍ مطلق ونظام خلاص مكرس مؤسسياً في متناول الجميع.

إلا أن البحث الفلسفي صار يُنظر إليه من قبل الكنيسة المبكرة، مرة أخرى، بعد أن أصبحت الحقيقة على هذه الدرجة من الرسوخ، بوصفه أقل شأنًا بالنسبة إلى التنمية الروحية، فتم تقييد الحرية الدينية، وقد باتت غير ذات علاقة أساسية، بعناية²². فالحرية الحقيقية موجودة، لا في التأمل الفكري اللامحدود، بل في نعمة المسيح الإنقاذية. ما كانت الديانة المسيحية لتعد مناظرة للفلسفة الهلينية، بله الديانات الوثنية؛ لأن وحيها الفريد كان منطوياً على أهمية قصوى بالنسبة إلى الإنسان والعالم. فاللغز المسيحي لم يكن النتاج القابل للمناقشة والمحاكمة الميتافيزيقية الأصلية، ولا أي بديل نافذ آخر من جملة الألفاظ والأساطير الوثنية المختلفة. كانت المسيحية بالأحرى الإعلان الصادق والأصيل لحقيقة الرب الأعلى المطلقة، التي من شأن الإيمان بها أن يغير ليس قدر الفرد الشخصي وحسب، بل ومصير العالم. ثمة عقيدة مقدسة باتت في عهدة المسيحيين، ومن شأن الجدارة بتلك الثقة، إضافة إلى تماسك تلك العقيدة، أن تكون بحاجة إلى الصيانة مهما بلغت التكاليف. كان الرهان هو الخلاص الأبدي للإنسانية جمعاء.

حماية العقيدة كانت، إذًا، أولى أولويات أي مسألة من مسائل الحوار الفلسفي أو الديني؛ ومن هنا فإن مثل ذلك الحوار كثيراً ما كان يتعرض للاختزال خشية تسلل شيطان الشك أو الضلال وحصوله على موطنٍ قدم في العقول الهشة للمؤمنين. أما الصيغ الأكثر نخبوية على الصعيد الفكري والأقل جموداً عَقْدِيّاً للمسيحية المبكرة، مثل الحركات الغنوسطية واسعة الانتشار، فتعرضت للإدانة، وما لبثت أن قُمعت بضرورة لم تكن أقل شراسة من أساليب قمع الديانات الوثنية. إن الغنوسطيين المتمردين بالتحديد هم الذين ضغطوا على الكنيسة الرسمية لإجبارها على اعتماد تعريف صارم للعقيدة المسيحية في القرنين الميلاديين الثاني والثالث. فحماية ما كانت كنيسة ما بعد الرسل والحواريين تراه الجوهر الوحيد، والهش، بمعنى من المعاني، للوحي المسيحي في مواجهة أعداد متزايدة من الطوائف والمذاهب المتصارعة، بما أقتع أوائل المسيحيين بضرورة ترسيخ معتقدات المؤمنين وترسيخها، ونشرها، ودعمها ببنية كنسية ذات مرجعية وسلطة. وهكذا، فإن الكنيسة المؤسسية، بوصفها التجسيد الحي للإدارة والتدبير المسيحيين، باتت الحامية الرسمية للحقيقة النهائية ومحكمة النقض الأعلى في أي قضايا غامضة، ليس فقط المحكمة، بل والادعاء العام والأداة العقابية تحت تصرف الناموس الديني.

تمثل الظل الجانبي لادعاء الدين المسيحي للكونية الشاملة في تعصبه. فنظرة الكنيسة إلى اعتناق المسيحية، بوصفه ممارسة دينية خاصة متوقنة كلياً على الحرية الفردية والإيمان العفوي، كانت مناقضة مئة في المئة لخطة دائمة التكرار قائمة على فرض الامتثال الديني بالقوة. ومع الهيمنة النهائية للمسيحية نهاية الحقبة الكلاسيكية، تعرضت المعابد الوثنية للهدم المنهجي والأكاديميات الفلسفية للإغلاق رسمياً²³. تماماً كما النزعة الطهرية الأخلاقية التي كانت المسيحية قد ورثتها عن اليهودية وقفت في وجه الشهوانية السائبة واللا أخلاقية اللتين رأتهما في الثقافة الوثنية. كذلك، وبقدرٍ مساوٍ من التشدد، دأبت المسيحية على تطوير طهرية لاهوتية وقفت سداً في وجه تعاليم الفلسفة الوثنية وأي تصورات ضلالية ومنحرفة للحقيقة المسيحية. لم يكن ثمة عدد كبير من الطرق الصحيحة، ولا عدد كبير من الآلهة والإلهات، المختلفة من مكان إلى آخر ومن شخص إلى غيره. لم يكن ثمة سوى رب واحد وسماء واحدة،

وديانة صحيحة واحدة، وخطة إنقاذية واحدة للعالم كله. الإنسانية كلها جديرة بأن تعرف وتتبنى هذه العقيدة الإنقاذية المخلصة الواحدة. وهكذا، فإن تلك التعددية للثقافة الكلاسيكية، بمدارسها الفلسفية الكثيرة، وبأساطيرها ذوات الآلهة المتعددة المتنوعة، وبحشد دياناتها السرية، هي التي أخلت مكانها لنظام متشدد في توحيدته، في أحادية إلهه، رب واحد، كنيسة واحدة، حقيقة واحدة.

التناقضات في قلب الرؤية المسيحية

قد نشعر هنا في تلمس الخطوط العريضة لوجهين واضحين للاختلاف للنظرة المسيحية في العالم. يمكن للمرء، بالفعل، أن يتعرف، من الانطباع الأول، على نظرتين عالميتين كليتي التباين متعايشتين ومتقاطعتين في المسيحية، نظرتين في حالة توتر مستمر، إحداهما مع الأخرى: فيما الأولى مفردة في التفاؤل وحاضنة للجميع، تتميز بنظيرتها بالصرامة في الأحكام، وكثرة القيود والضوابط، والنزوع إلى اعتماد نوع من التشاؤمية الثنائية. غير أن النظرتين بقيتا، في الحقيقة، وثيقتي الترابط والالتحام، ووجهين للقطعة النقدية نفسها، ضوءاً وظلاً. فالكنيسة منطوية على النظرتين، وقد كانت، من حيث الجوهر نقطة تقاطعهما الفعلي. النظرتان كلتاهما خارجتان من متن الإنجيل، من متون العهدين القديم والجديد، وقد تمَّ التعبير عنهما، كليهما، بالتزامن، وإن بنسب متفاوتة، في كتابات جميع كبار اللاهوتيين، والمجالس، والتركيبات العقديَّة للكنيسة. ومهما يكن من أمر، فمن المجدي أن نبادر إلى التمييز بين النظرتين وتحديدتهما كل على حدة، وصولاً إلى تسليط الضوء على بعض ملايسات وتعقيدات ومفارقات الرؤية المسيحية. فلنحاول أولاً وصف هذه الثنائية الداخلية، والانتقال بعد ذلك إلى فهم الأسلوب الذي اعتمدته الكنيسة لحلها.

التركيز في النظرة الأولى المطروحة هنا هو على أن المسيحية باتت ثورة روحية موجودة تواصل تقدمها التدريجي على طريق تحويل وتحرير كل من النفس الفردية والعالم في الضوء المشرق لمحبة الرب المتجلية. بهذا الفهم، لم تكن تضحية المسيح بذاته إلا إطلاقاً لعملية إعادة التوحيد الجذرية للإنسانية والعالم المخلوق بالرب،

عملية إعادة توحيد متصورة مسبقاً ومطلقة من قبل المسيح وواصلت إلى الاستكمال في عصر قادم مع عودة المسيح. التشديد هنا هو على شمول عملية الافتداء، وعلى اتساع وقوة اللوغوس والروح، وعلى حلول الرب الحالي في الإنسان والعالم، وعلى الفرح والحرية الناتجين، بالنسبة إلى المؤمنين المسيحيين، أبناء الكنيسة، الجسم الحي للمسيح.

أما الوجه الآخر للنظرة، فمتمركز بقدر أكبر من التأكيد على الاغتراب الحالي للإنسان والعالم عن الرب. وهو يشدد، من ثم على مستقبلية الخلاص وانتمائه إلى العالم الآخر، وعلى النهائية الوجودية (الأونطولوجية) لـ «آخريّة» الرب، وعلى الحظر الصارم لسائر الأنشطة الدنيوية، من منطلق تزامت عقدي محدد من قبل الكنيسة المؤسسية، وخلاص ضيق الحدود مقتصر على نسبة صغيرة من الإنسانية مؤلفة لجماعة مؤمني الكنيسة. خلف هذه النزعات وأمامها ثمة حكم سلبي طاغ وكاسح فيما يخص الوضع الحالي للنفس الإنسانية وللعالم المخلوق، لا سيما قياساً مع كمال الرب كلي القدرة والمتعالي.

مرة أخرى، أي من وجهي هذا الاستقطاب الداخلي في الإطار المسيحي، لا ينفصل في أي وقت من الأوقات عن الآخر. فكل من بولس وأوغسطين أول اللاهوتيين القدماء وآخرهم الذين جددوا الديانة المسيحية المنقولة إلى الغرب، كانا معبرين عن النظرتين كليهما في حزمة غير قابلة للفك، وإن بقيت مهلهلة. ومع ذلك، فإن مما سينطوي على قيمة، لأن أوجه الاختلاف في التأكيد بين الطرفين كانت صارخة، ولأن المنظورين كثيراً ما بدوا مستمدين من منابع سايكولوجية مختلفة وتجارب دينية متباينة، تناولهما بوصفين منفصلين وشديدي الانقسام، كما لو كانا في الحقيقة كاملي التمايز أحدهما عن الآخر.

إن الوجه الأول الذي تجري معانيته هنا يهتدي إلى التعبير الأول عن نفسه في رسائل بولس الموجهة إلى الجاليات المسيحية الأولى في الكتاب المقدس وفقاً لإنجيل يوحنا. غير أن الأناجيل الثلاثة الأخرى وأعمال الرسل جاءت في الغالب مؤيدة لهذه النظرة، وما من مصدر واحد أحاط وحده بهذا المنظور من ألفه إلى يائه. أما البصيرة

المعبر عنها في هذا الفهم فتمثلت في أن السماء كانت في المسيح قد دخلت العالم، وفي أن خلاص الإنسانية والطبيعة بات الآن وشيكاً. وإذا كانت اليهودية توقفاً شديداً، فإن المسيحية كانت إشباعه المجيد. لقد تدفق ملكوت السماء على ميدان التاريخ وراح يحوله بنشاط، متدرجاً في إلزام الإنسان بالالتحاق بركب كمال جديد، وغير قابل للإدراك من قبل. فحياة المسيح، موته، وبعثه باتت في مرتبة معجزة العصور، والعاطفة المترتبة عليها أصبحت من ثم فرحاً وامتناناً زاخرين بالنشوة. المعركة الكبرى قد كُسبت، فالصليب هو رمز النصر. نجح المسيح في تحرير الجنس البشري الذي كان أسير جهله وخطئه هو. ولأن مبدأ القداسة والألوهية موجود في العالم ويصنع معجزاته، فإن محور البحث الروحي هو الاعتراف عن إيمان بصحة تلك الحقيقة العليا والمشاركة المباشرة، في ضوء هذا الإيمان الجديد، في عملية الكشف الألوهي أو السماوي. لقد أشرقت قدرة الملكوت القادم الإنقاذية في شخص المسيح الذي نجح نفوذه الكاريزمي في جمع سائر البشر داخل دائرة جماعة أو أسرة واحدة. أضفى المسيح على العالم حياة جديدة: هو نفسه كان حياة جديدة، نفس ما هو أبدي. ومن خلال آلام المسيح وُلد خلق جديد، متحقق داخل الإنسان وعبره. من شأن الأوج أن يتمثل في إيجاد سماء جديدة وأرض جديدة، وفي دمج الزمن المحدود بالأبدية.

في هذه النظرة، لم تكن «التوبة» التي حض عليها يسوع شرطاً مسبقاً بمقدار ما كانت نتيجة لمعيشة انبثاق فجر ملكوت السماء. لم تكن ندماً متراجماً وباعثاً على الشلل بشأن أخطاء ماضية بمقدار ما كانت معانقة متقدمة للنظام الجديد، قادرة على جعل حياة المرء القديمة تبدو غير صادقة وعلى ضلال بالمقارنة. كانت نوعاً من العودة إلى المنبع السماوي الذي تتدفق منه البراءة كلها والبدائيات الجديدة جميعها. فتجربة الخلاص المسيحية إن هي إلا حركة انقلابية داخلية مستندة إلى نوع من التنبه إلى ما بات في طور الولادة، داخل الفرد وداخل العالم. في نظر كثيرين من أوائل المسيحيين، كان زمن الفرح قد بات حاضراً.

غير أن هذا الوحي نفسه، كان، كما بين القطب الثاني للرؤية المسيحية بوضوح، يفضي إلى نتائج أخرى، شديدة الاختلاف، حيث تجلّى فعل المسيح الإنقاذي في عالم

مصائب بلعنة الاغتراب، بوصفه جزءاً من معركة درامية (مسرحية مثيرة) بين الخير والشر، معركة لم تترسخ حصيلتها بأي من الأشكال، ولا هي مضمونة بالنسبة إلى الجميع. كنوع من تحقيق التوازن مع العنصر الأكثر إيجابية، بهجة، ووحدة في المسيحية، لم يعتمد جزء كبير من العهد القديم إلى تأكيد تحول إنقاذي بات متحققاً بمقدار ما بقي مصراً على المطالبة بيقظة متوثبة واستقامة رقيقة المستوى انتظاراً لعودة المسيح، ولا سيما في ظل المخاطر التي ينطوي عليها العالم الحالي الفاسد ومهالك اللعنة الأبدية. ومثل هذه النظرة تم التعبير عنها ليس فقط في الأنجيل الثلاثة المتشابهة - أنجيل متى، ومرقس، ولوقا - بل وفي كتابات بولس ويوحنا أيضاً. يجري التأكيد هنا على أن الإنقاذ النهائي للإنسانية ينتظر فاعلية الرب الخارجية في المستقبل، عبر نهاية رؤيوية (كارثية) للتاريخ ومن خلال المجيء الثاني [للمسيح]. أما الحرب الدائرة بين المسيح والشیطان، فما زالت مستمرة، وجملة المخاطر والعذابات الهائلة في زماننا لا يخففها إلا الإيمان بيسوع التاريخي، وبعودته المخلص، بدلاً من شعور يوحنا الواثق بانتصار المسيح الحاسم على الشر والموت، بحلول الرب الجديد في العالم، وبحصة المؤمن المضمونة في الحياة الأبدية للمسيح الممجّد. الأمل بالمخلص طاغ على طر في الاستقطاب المسيحي، غير أن الحاضر يعان، في النظرة الثانية، من نوع من السجن في ظلام روحي يجعل الأمل في الإنقاذ أكثر إلحاحاً، بل وحتى يائساً، ويصر على إقحام موقع الافتداء في المستقبل وفي نشاط الرب الخارجي على نحو أكثر حصرية.

هذا الجانب الاستباقي الكامل للمسيحية شبيه بعناصر معينة مهيمنة في اليهودية، مكنتها من مواصلة التأسيس للرؤية المسيحية. فتجربة طغيان الشر على الإنسان، الاغتراب العميق بين الإنسان والسماء، الإحساس بالانتظار الكئيب لإشارة محددة عن حضور الرب الإنقاذي في العالم، الحاجة إلى الالتزام بالغ الحساسية بالناموس، محاولة الحفاظ على أقلية طاهرة ومؤمنة في مواجهة عمليات الاجتياح الآتية من البيئة المعادية والملوثة، توقع عقاب رؤيوي (كارثي)، هذه العناصر جميعاً وهي تنتمي إلى الوعي اليهودي برزت من جديد في الفهم المسيحي. وإيقاع الرؤية الدينية ذاك ما

لبث، بدوره، أن تعزز وتم وضعه في سياق جديد جراء التأخير المستمر لمجيء المسيح الثاني، وبفعل التطور التاريخي واللاهوتي المصاحب لهذا التأخير.

بشكله الأكثر تطرفاً، وهو أمر كان مميزاً لتيار التراث المسيحي التقليدي في الغرب بعد أوغسطين، دأب هذا الفهم الأكثر ثنائية على تأكيد تفاهة البشر المتأصلة وعجزهم من ثم عن تجربة طاقة المسيح الخلاصية في هذه الحياة، إلا بطريقة استباقية عبر الكنيسة. وعاكسة ومضخمة التصور اليهودي لسقوط آدم وما ترتب على ذلك من انفصال بين الرب والإنسان، قامت الكنيسة المسيحية بغرس شعور صريح بالخطيئة والذنب، بخطر بل باحتمال عذاب جهنم، وبنوع من الحاجة إلى مراعاة دقيقة للقانون الديني، مع تبرير محدد مؤسسياً للروح أمام الرب من ثم، في الأذهان. أما الصورة النشوى للرب، بوصفه كياناً حالاً ومتعالياً في الوقت نفسه، كياناً موحداً الإنسان، والطبيعة، والروح فقد وُضعت هنا بجانب صورة مرجعية قضائية متعالية كلياً منفصلة، بل ومعادية للإنسان والطبيعة. فرب العهد القديم الصارم المتجهم الذي لا يعرف معنى الرحمة أكثر الأحيان (يهوه) متجسد الآن في المسيح القاضي الذي يدين العاصي، كما يخلص الممتثل. والكنيسة نفسها -مفهومه هنا بوصفها مؤسسة هرمية أكثر منها أسرة مؤمنين صوفية- مضطلة بالدور القضائي مع قدر ذي شأن من المرجعية الثقافية. أما المثل الأعلى المسيحي المبكر الحدسي للاندماج بالمسيح المنبعث وبالجماعة المسيحية، والاتحاد الفلسفي الصوفي المستلهم هلينياً مع اللوغوس الإلهي، فمتراجعان بوصفهما اثنين من أهداف الدين لمصلحة المفهوم الأكثر يهودية لطاعة مشيئة الرب الصارمة والحازمة، وطاعة قرارات المؤسسة الكنسية التراتبية، استطراداً. وهنا كثيراً ما جرى تصوير معاناة المسيح وموته سبباً إضافياً لإدانة الإنسان، بدلاً من تمخضهما عن إلغاء تلك الإدانة. ما لبث الصلب بوجهه المرعب أن أصبح الصورة المهيمنة، بدلاً من القيامة أو الطرفين معاً. إن علاقة ابن مذب بأب متجهم، كما في الجزء الأكبر من العهد القديم، باتت تظل إلى حد كبير مشهد المصالحة السعيدة مع الجوهر الإلهي المعلن على الضفة الأخرى من المسيحية المبكرة.

ومع ذلك، فإن قطبي الرؤية المسيحية لم يكونا شديدي الافتراق كما قد تشي هذه التمايزات، والكنيسة لم تكتفِ بحمل معنى الطرفين، بل كانت ترى نفسها الحل المناسب لذلك الانشقاق. ولفهم الطرق التي اعتمدت من أجل توحيد مثل هذه الرسائل المتفارقة ظاهرياً في إطار الدين نفسه، علينا أن نحاول التقاط العملية التي من خلالها تطورت الكنيسة المسيحية، على صعيد تصورها الذاتي من ناحية وعلى المستوى التاريخي من ناحية ثانية، وضغط جملة تلك الأحداث، والشخصيات، والحركات التي تولت إدارة ذلك التطور. حتى ذلك النوع من التمهيص يبقى، على أي حال، معتمداً على الانطلاق أولاً من إدراك، أقله ملاحظة، الإعلان المسيحي البدائي في شيء شبيه بصيغته العائدة إلى القرن الأول.

المسيحية السعيدة

في العهد الجديد، خصوصاً في فقرات معينة من رسائل بولس وإنجيل يوحنا، من الواضح أن الصدع اللانهائي بين الإنساني والإلهي بدا بمعنى من المعاني مجسوراً. فالذنب والألم الناجمان عن ذلك الصدع (بسبب خطيئة آدم) قد جرى تجاوزهما والتغلب عليهما بانتصار المسيح («آدم الثاني»)، فبادر المسيحي المؤمن إلى الاشتراك المباشر في الوحدة الجديدة. وذلك الخيار بدا أخيراً كما لو كان متاحاً للإنسانية. أقدم المسيح على التضحية بنفسه لتمكين الإنسان الفاني من بلوغ الحياة الخالدة: ومع رحيل المسيح عن العالم سارعت روحه إلى النزول وباتت حالة في الإنسانية.

جاء التصور المسيحي الجديد للرب مختلفاً عن الصورة اليهودية التقليدية. لم يقف الأمر عند كون يسوع المسيح (المخلص) الذي سبق لأنبياء اليهود أن يشربوا به، الذي أكمل الرسالة الدينية اليهودية في التاريخ. لقد كان أيضاً، متحداً مع الرب؛ وعبر إقدامه على التضحية بنفسه كان يهو العهد القديم المستقيم الداعي إلى الثواب والعقاب قد انقلب إلى آب العهد الجديد المحب. كذلك دأب أوائل المسيحيين على تأكيد مباشرة وحميمية جديدتين مع الرب، الذي جرى تحويله من القسوة البعيدة ليهو إلى الإنسانية القريبة ليسوع المسيح، والذي بات الآن محرراً رحيماً أكثر منه قاضياً انتقامياً.

شكل مجيء المسيح، إذاً، قطيعة مع التراث اليهودي وإنجازاً له في الوقت نفسه. (ذلك هو سبب التمييز الواعي لأوائل المسيحيين بين العهدين «القديم» و«الجديد» مع إعلان الأخير لشعارات «الحياة الجديدة»، «الإنسان الجديد»، «الطبيعة الجديدة»، «الطريق الجديدة»، «السماء والأرض الجديدتين»). إن تصدي المسيح للموت، والمعاناة، والشر وانتصاره عليها قد وفرا إمكانية تحقيق مثل ذلك الانتصار وجعلها متاحة لجميع البشر، ومكناهم من إدراك شدائدهم في سياق ميلاد جديد أوسع. فالموت مع المسيح إن هو إلقاء مع لمباشرة حياة الملكوت الجديدة. تم النظر إلى المسيح بوصفه نقطة جدّة أبدية، ميلاد بلا حدود لنور إلهي في العالم وفي الروح أو النفس. أما صلبه فجاء تجسداً لآلام ولادة إنسانية جديدة وكون (كوزموس) جديد. ثمة عملية تحول كانت قد انطلقت في كل من الإنسان والطبيعة بفعل افتداء المسيح، وذلك عملية بدت حدثاً كونياً ذا تأثير في الكون كله. فبدلاً من استمطار اللعنة على إنسانية خاطئة في عالم ساقط، ثمة قدر أكبر من التشديد وتسييل الأضواء على نعم الرب اللامحدودة، وعلى حضور الروح، وعلى محبة اللوغوس للإنسان والعالم، وعلى التقديس، وعلى التأليه، وعلى البعث الكوني الشامل. استناداً إلى ما ورد في كتاباتهم يبدو أن عدداً كبيراً من أوائل المسيحيين قد عاشوا تأجيلاً مفاجئاً لحكم بالإعدام، قلباً لعملية إدانة مؤكدة، وهدية حياة جديدة غير متوقعة، لا حياة جديدة وحسب، في الحقيقة، بل حياة أبدية. وتحت راية هذا الوحي الإعجازي، انطلق هؤلاء ينشرون «النبا السعيد» لخلاص البشرية.

لقد بولغ في النظر إلى افتداء المسيح على أنه إنجاز مطلق وإيجابي لتاريخ الإنسان ولجمال المعاناة الإنسانية، إلى درجة أن خطيئة آدم الأصلية، ذلك الجذر الأنموذجي الأصلي لغربة الإنسان وفنائه، تم الاحتفال بها، ويا للمفارقة! بوصفها («يا للخطيئة مباركة!» [O felix culpa!]) في طقوس عيد الفصح. جرى النظر هنا إلى السقوط - خطأ الإنسان الأول الذي جلب المعرفة السوداء للخير والشر، أخطاء الحرية على الأخلاق، تجربة الاغتراب والموت - لا بوصفه كارثة مأساوية بشعة خالصة، بل على أنه جزء عضوي مبكر، استعادي، من تطور الإنسان الوجودي ناجم عن افتقاره الطفولي إلى الوعي النافذ، عن هشاشته الساذجة إزاء الخداع. من منطلق إساءة استخدام

حريته التي هي من نعم الرب، وتفضيل محبة الذات ورفعها فوق الرب، أقدم الإنسان على تخريب كمال الخلق وأخرج نفسه من دائرة الاتحاد مع السماء. ومع ذلك، فإن الإنسان لا يستطيع الآن أن يعيش البهجة اللانهائية المترتبة على غفران الرب ويعانق روحه الضائعة، إلا عبر وعي مؤلم الحدة بهذه الخطيئة. من خلال المسيح كان يجري ردم الهوة الأولى واستعادة كمال الخلق على مستوى جديد وأكثر شمولاً. ضعف الإنسان أصبح، إذاً، نقطة قوة الرب. فقط من إحساسه بالهزيمة والتناهي يستطيع الإنسان أن يفتح بحرية على الرب. و فقط بسقوط الإنسان يستطيع مجد الرب وحيه غير القابلين للإدراك أن يتجليا تجلياً كاملاً عبر تصويب ما يستحيل تصويبه. حتى غضب الرب الظاهر يمكن أن يفهم الآن بوصفه عنصراً ضرورياً من عناصر كرمه اللانهائي، كما يمكن النظر إلى المعاناة الإنسانية، بوصفها المقدمة الضرورية لسعادة غير محدودة²⁴.

بانتصار المسيح على الموت، برؤية الإنسان لاحتمال بعثه الأبدى، كف كل الشر والعذاب الزمنيين عن الانطواء على معنى نهائي سوى التمهيد للفداء. فالعنصر السلبي في الكون بات ميالاً إلى الاضطلاع بدور التمعّض، وفقاً لمنطق نوع من السر الإلهي، عن حالة وجود أكثر إيجابية متاحة لجميع المسيحيين. كان بوسع المرء أن يضع ثقته المطلقة في كلي القدرة، نابذاً جميع أشكال القلق بشأن المستقبل للعيش ببساطة «زنابق الحقول». تماماً كما تتغلق البذرة المخبوءة من قلب ظلال الشتاء الباردة لتتفتح على نور الربيع وحياته، كذلك تعكف حتى أحلك ساعات حكمة الرب على صياغة مشروعاتها الرفيعة. فالمسرحية الدرامية كلها من الخلق إلى المجيء الثاني يمكن النظر إليها بوصفها النتائج الأسمى لخطة السماء، عملية تكشف اللوغوس. إن المسيح هو بداية الخلق ونهايته، «الألف والياء»، حكمته الأصلية وتنتووجه النهائي. ما كان خافياً بات مكشوفاً. هذا كله احتقل به أوائل المسيحيين بنوع من المجاز الصوفي: مع تجسد المسيح كان اللوغوس قد عاد إلى الدخول في العالم مبدعاً أغنية سماوية، ضابطاً نشازات الكون في تناغم كامل، عاكساً صدى فرح الزواج الكوني بين السماء والأرض، بين الرب والإنسانية.

هذا الإعلان المسيحي البدائي للفداء جاء صوفياً، وكونياً، وتاريخياً في الوقت نفسه. من ناحية ثمة تجربة التحول الداخلي العميق: فعيش انبلاج فجر ملكوت الرب كان يعني الوقوع من الداخل في أسر السماء، ممتلئاً بنور الحب الداخلي. بنعمة المسيح ماتت الذات القديمة، المنفصلة والزائفة لتفسح في المجال لميلاد ذات جديدة، الذات الحقيقية المتوافقة مع الرب. فالمسيح كان هو الذات الحقيقية، النواة الأعمق للشخصية الإنسانية. ميلاده في النفس الإنسانية لم يكن وصولاً خارجياً بمقدار ما كان انبثاقاً داخلياً، استيقاظاً على ما هو حقيقي، اقتحاماً جذرياً غير متوقع من جانب القداسة لقلب التجربة الإنسانية. ومع ذلك كان ثمة في المقابل، برفقة هذا التحول الداخلي، العالم كله دائباً على التحول وخاضعاً لعملية الاستعادة إلى مجده السماوي، ليس فقط كما لو بفعل إنارة ذاتية، بل بطريقة وجودية أساسية معينة ذات شأن على الصعيدين التاريخي والجماعي.

هنا بالذات تأكدت نزعة تماؤلية غير مسبوقة. بصفته المادية والتاريخية انطوت قيامة المسيح على وعد أن من شأن كل شيء - كل تاريخ الأفراد والإنسانية على حد سواء، كل الكفاح، كل الأخطاء والخطايا والنواقص، كل الصفات المادية، مجمل دراما الأرض وواقعها - أن يتعرض بشكل ما للاحتجاج والتصويب في عملية إعادة توحيد مظفرة مع الإله الأكبر اللانهائي. من شأن كل ما هو قاسٍ وعبثي أن يصبح، عندئذ، ذا معنى في التجلي الكامل للمسيح، المعنى المخبوء للخلق. لا شيء سيتعرض للإهمال. ليس العالم سجنًا شريراً، ووهماً يتعذر الاستغناء عنه، بل هو حامل مجد الرب. ليس التاريخ دورة لا نهائية لمراحل متقهقرة، بل هو صيغة أو معادلة تأليه الإنسانية. من خلال قدرة الرب الكلية، أمكن على نحوٍ إعجازي قلب، حتى القدر المتجهم إلى عناية إلهية سمحاء. من شأن العذاب واليأس الإنسانيين أن يصلوا، لا إلى محطة راحة فقط، بل وإلى علاج سماوي. بوابات الفردوس الموصدة بإحكام عند السقوط تمت إعادة فتحها من قبل المسيح. ومن شأن لا محدودية رحمة الرب وقوته أن تتجح حتماً في اجتياح الكون وصولاً إلى تنويره.

يبدو أن كثيرين من أوائل المسيحيين عاشوا في حالة اندهاش مستمرة إزاء الافتداء التاريخي الإعجازي الذي كان قد حصل في اعتقادهم. فتوحيد الكون بات مشرقاً،

وقد تمّ إنجاز الانتصار على نهائية جملة الثنائيات القديمة - ثنائيات الإنسان والله، والطبيعة والروح، والزمن والأبد، والحياة والموت، والذات والآخر، وإسرائيل وباقي البشرية. وفيما كانوا ينتظرون بتوقٍ مجيء المسيح الثاني، حضوره، حين سيعود من السماوات بمجد كامل أمام العالم كله، بقي وعيهم متركزاً على الحقيقة المحررة التي كان المسيح قد أطلقها في عملية الافتداء والإنقاذ - عملية مظفرة يمكنهم أن يسهموا فيها إسهاماً مباشراً. على هذا الأساس قام موقف الأمل المسيحي الطاعني. وعبر فعل الأمل المتواصل للمسيحي المؤمن بقوة الرب وخطته الرحيمتين بالنسبة إلى الإنسانية، باتت التعالي على محاولات الحاضر وأخطائه ممكناً. بوسع الإنسانية الآن أن تتطلع إلى الأمام، بثقة متواضعة، نحو إنجاز مستقبلي مجيد، كان موقفها المفعم بالأمل مسهماً بطريقة ما في تحقيقه.

أما لغة الكلام عن المسيح القادم التي استخدمها بولس، ويوحنا، ولاهوتيون مسيحيون أوائل مثل إيريناؤوس، فبدت موحية، ليس فقط بأن عودة المسيح كانت ستتم بوصفها حدثاً خارجياً، هبوطاً من السماء في موعد غير محدد في المستقبل، بل وبأن من شأنها أيضاً أن تأخذ شكل ميلاد تدريجي من داخل التطور الطبيعي والتاريخي لجميع الكائنات البشرية، التي كانت تتعرض لعملية الاستكمال في المسيح وعبره. ففي تجسده المتواصل والتدريجي في الإنسانية وفي العالم، كان من شأن المسيح أن يوصل الخلق إلى مرحلته المثمرة. قد تكون البذرة مخبوءة الآن في باطن الأرض، غير أنها باتت متحركة، فاعلة نامية ببطء، متقدمة نحو الاكتمال في تكشف مجيد للغز السماء. كتب بولس في رسالته إلى أهل رومية يقول: (الخلق كله يئن في مخاض) ولادة هذا الكائن السماوي، تماماً كما كان المسيحيون جميعاً ملقحين بالمسيح من الداخل، ملقحين بنفس جديدة ستولد لحياة جديدة وأكثر صدقاً في إطار الوعي الكامل للرب. تاريخ الإنسان مدرسة كبرى لتعلم أسرار القداسة، وللإطلاع على أنغاز السماء، طريق موصلة لكيان الإنسان إلى الرب.

من هذا المنظور كان الإنسان مسهماً نبيلًا في كشف الرب الإبداعي. وفي اغترابه عن الرب بقي الإنسان، أتمس الخلوقات، قادراً على الاضطلاع بدور مركزي في إصلاح

الحالة الخربة للخلق واستعادة صورته الإلهية. كان اللوغوس (الكلام - المنطق) قد هبط على الإنسان؛ كي يتمكن الأخير، عبر اقتسامه آلام المسيح ومبادرته الآن إلى استيعاب اللوغوس بنفسه، من الصعود إلى الرب.

وفي ضوء الوحي المسيحي لم تكن جهود البشر عبثاً. تعين على الإنسان أن يتعذب، وأن يحمل صليب المسيح؛ ليكون قادراً على حمل الرب. لم يكن يسوع المسيح سوى آدم الجديد الذي بادر إلى إطلاق إنسانية جديدة، قابلة للإنجاز في المستقبل مطوراً طاقات جديدة قائمة على الوعي والتحرر الروحيين، غير أن الإلهي كان من البداية كامناً وفاعلاً على نحو مجيد في الإنسان وفي العالم الحاضر.

المزيد من التناقضات والتراث الأوغسطيني

المادة والروح

كان النزاع الداخلي في المسيحية بين الافتداء والحكم، وبين توحيد الرب مع العالم مع تمييز عالي الشحنة الثنائية، استثنائي البروز في موقفه من العالم والجسد الماديين، وهو تناقض أساسي لم يسبق للمسيحية أن حلته كلياً. فاليهودية والمسيحية دأبتا، بقدر أكبر من الصراحة، مقارنة بمدارس دينية أخرى، على تأكيد ما يتصف به خلق الإرادة الحرة للرب من حقيقة، وعظمة، وجمالية، واستقامة كاملة: بعيداً عن كونه وهماً، زيفاً، واحداً من أخطاء السماء؛ بعيداً عن أن يكون تقليداً ناقصاً أو فيضاً ضرورياً. فالرب خلق العالم، وكان حسناً. يضاف: خلق الإنسان، جسداً وروحاً، على صورة الرب، غير أن كلاً من الإنسان والطبيعة ما لبثا، مع اقتراف الأول للخطيئة وسقوطه، أن فقدوا موروثهما السماوي المقدس، فبدأت مسيرة العذاب الدرامية اليهودية - المسيحية الطويلة الزاخرة بتقلبات حال الإنسان في علاقته مع الرب، في زحمة عالم مغترب وفارغ روحياً. وبمقدار ما كانت الرؤية اليهودية - المسيحية للخلق الأصلي الشفاف مجيدة، كانت نظرتها إلى سقوط العالم أكثر مأساوية.

ولكن الوحي المسيحي أكد أن المسيح، قد صار إنساناً، لحماً ودماً، وكان بعد صلبه قد صعد من جديد في عملية اعتقد الحواريون أنها كانت عملية تحول وتجديد روحية

لجسده المادي. وعلى هاتين المعجزتين المركزيتين في العقيدة المسيحية - التجسد والبعث - تأسس الإيمان، لا بخلود النفس وحسب، بل وحتى بخلاص الجسد وبعثه، وصولاً إلى خلاص الطبيعة بالذات وبعثها. لا نفس الإنسان فقط، بل وجسده مع أنشطتها تتغير، تكتسب الصفة الروحية، تستعيد قداستها من جديد. حتى الاتحاد الزوجي هنا كان يُنظر إليه، بوصفه انعكاساً لارتباط المسيح الحميم بالإنسانية، منطوياً، على أهمية مقدسة. وفي يسوع كان اللوغوس النموذجي الأصلي قد اندمج بصورته المشتقة (الإنسان) مسترجعاً قداسة الأخير الكاملة. أما الانتصار الخلاصي فتمثل في إنسان جديد بكليته، لا مجرد تعالٍ روحي لماديته. ثمة في تعليم «جعل اللوغوس لحماً» وفي الإيمان بميلاد الإنسان كله من جديد، بُعدٌ مادي صريح مميز للمسيحية عن تصورات أخرى، أكثر حصرية في صوفيتها.

وهذا الفهم الإنقاذي المسيحي أعاد تأكيد النظرة اليهودية إلى الإنسان، نظرة موازية للفكرة الأفلاطونية الجديدة المتأخرة القائلة: إن الإنسان إن هو إلا كون مصفر عاكس للسماء، وأضفى عليها معنى جديداً، ولكن مع التشديد الأكبر دون شك لليهودية على الإنسان - جسداً وروحاً - بوصفه وحدة متماسكة ذات طاقة حيوية. إن الجسد هو وعاء الروح، وهيكلها، وتعبيرها المجسد. يضاف أن كهانة يسوع كانت منطوية مركزياً على فعل شفاء الجسد والروح مجتمعين. ففي الكنيسة الأولى ثمة إشارات متكررة إلى «المسيح الطبيب» وكثيراً ما يرد ذكر الحواريين والرسل، بوصفهم محترفي طبابة وعلاج كاريزميين. إن العقيدة المسيحية البدائية نظرت إلى طبيعة الخلاص الروحي من زوايا سايكوسوماتية (نفسية - جسدية) صريحة. فصورة بولس المهيمنة لبعث البشرية كانت صورة الجسد الواحد للمسيح، البشرية كلها تؤلف أعضاءه، وصولاً إلى كمال المسيح الذي كان رأسها وتاجها. ومع ذلك، فإن الأمر لم يقف عند استعادة الإنسان إلى القداسة، بل تجاوزها إلى الطبيعة التي كانت قد تعرضت، جراء سقوط الإنسان، للتمزيق إلى أشلاء، وباتت تحلم بخلاصها. ففي رسالته الموجهة إلى الرومان (إلى أهل رومية) قال بولس: «فإن انتظار الخليقة يتوقع تجلي المجد في أبناء الله؛ لأن الخليقة قد

أخضعت للباطل، لا عن إرادة، ولكن لأجل الذي أخضعها على رجاء» (رسالة القديس بولس إلى أهل رومية: 19/8 - 20). إن أوائل آباء الكنيسة كانوا مؤمنين بأن المسيح الذي كان سيستعيد العلاقة المقطوعة بين الإنسان والرب، سيقوم في الوقت نفسه بسد الهوة الحاصلة بين الإنسان والطبيعة التي طالما خضعت لمساءلة الإنسان الأنانية منذ السقوط وانزلاق الإنسان إلى درك سوء استعمال الحرية.

لم يتم النظر هنا إلى تجسد المسيح في العالم وافدائه له، بوصفهما حدثين روحيين حصراً، بل على أنهما، بالأحرى، تطور غير مسبوق وبلا نظير في سياق المادية الزمانية والتاريخ العالمي، وتجسيد لإضفاء الكمال الروحي على الطبيعة - لا بوصفه نقيضاً للطبيعة، بل تحقيقاً لها - فاللوغوس، حكمة السماء، كان حاضراً في الخلق من بدايته، أما الآن فكان المسيح قد أضاف اللثام عن قداسة العالم المضمرة. كان الخلق أساس الخلاص تماماً، كما كانت الولادة الشرط المسبق للبعث. وبهذه النظرة عُدَّت الطبيعة ماثرة الرب النبيلة والحوزة الحالية لتجليه الذاتي، مما جعلها جديرة بالاحترام والفهم.

ولكن نظرة مناقضة كانت أيضاً سمة مميزة بالقدر نفسه للتفكير المسيحي، نظرة هيمنت خصوصاً في المراحل المتأخرة من المسيحية الغربية، حيث بات يُنظر إلى الطبيعة بوصفها الناحية التي لا بد من التغلب عليها في سبيل بلوغ الطهارة الروحية. فالطبيعة، كلها، فاسدة ومحددة. وحده الإنسان، رأس الخلق وقمته، قادر على الخلاص، ووحدها الروح فيه قابلة أساساً للإنقاذ. وبموجب هذا الفهم، تبقى روح الإنسان في صراع مباشر مع الغرائز الوضيعة لطبيعته البيولوجية، وعرضة لخطر الوقوع في شرك ملذات الجسد والعالم المادي. فالتجسد المادي هنا كثيراً ما يوصم بأنه ملاذ الشيطان ومنبع الخطيئة. والإيمان اليهودي - المسيحي الأول بخلاص الإنسان كله مع العالم الطبيعي ما لبث أن تحول من حيث التركيز، خصوصاً تحت تأثير لاهوتيي المسيحية الأفلاطونية الجديدة، إلى إيمان بنوع من الإنقاذ الروحي الخالص الذي لا يفضي إلا إلى توحيد ملكات الإنسان الأسمى فقط - الفطنة الروحية. الجوهر السماوي للروح الإنسانية - مع الرب. وفي حين أن العنصر الأفلاطوني في المسيحية

تغلب على ثنائية السماوي - الإنساني عبر النظر إلى الإنسان بوصفه مشاركاً مباشراً في الأنموذج السماوي الأصلي، فإنه دأب في الوقت نفسه على تشجيع ثنائية مغايرة بين الجسد والروح. إن الفطنة الروحية، النوس، هي البؤرة المركزية بالنسبة إلى الهوية السماوية - الإنسانية الأفلاطونية؛ أما الجسد المادي فلا علاقة له بهذه الهوية، بل هو تعطيل لها. وفي صيغها الأكثر تطرفاً دأبت الأفلاطونية على ترويج شعار «الجسد سجن للروح» في الثقافة المسيحية.

مع العالم المادي، كما مع الجسد المادي، يأتي مبدأ أفلاطون القائم على القول بتفوق الواقع المتعالي على العالم المادي الطارئ متمخضاً في المسيحية عن تعزيز ثنائية دأبت بدورها على تأييد نوع من الزهد أو التقشف الأخلاقي. ومثله مثل سقراط أفلاطون بات المسيحي المؤمن يتصور نفسه مواطناً في عالم الروح، مع بقاء علاقته بالدنيا المادية العابرة علاقة غريب وحاج. سبق للإنسان أن كان متمتعاً بنوع من المعرفة السماوية السعيدة، ولكنه ما لبث أن سقط في ظلام الجهل، ووحده الأمل في استعادة ذلك النور الروحي المفقود يحرك النفس المسيحية السجينة في هذا الجسد، وهذا العالم. فقط حين يستيقظ الإنسان من حياته الحالية يمكنه بلوغ السعادة الحقيقية. والموت، بوصفه تحرراً للروح، أثنى من الوجود المبتذل. في أفضل الأحوال، ليس العالم الطبيعي الملموس إلا انعكاساً ناقصاً للملكة الروحية الأسمى القادمة وتمهيداً لها. غير أن الاحتمال الأقوى هو أن العالم المبتذل، بإغراءاته الخادعة، وبملاذاته المثيرة وبقدرته على الحفز المهين للشهوات، من شأنه أن يضل النفس ويحرمها من نعمتها السماوية. لذا فإن سائر الجهود الفكرية والأخلاقية الإنسانية يجب أن تتوجه نحو الروح وما بعد الحياة، بعيداً عن المادة وهذه الحياة. وفي هذا كله ظلت الأفلاطونية توفر تسويقاً فلسفياً قوياً لثنائية الروح والمادة المحتملة في المسيحية.

ومع ذلك، فإن هذا التطور اللاهوتي اللاحق كانت له سوابق كثيرة: كانت ثمة الرواقية، والفيثاغورية الجديدة، والمانوية، وطوائف دينية أخرى من الإنسانية، متوافرة جميعاً على نزعات دينية قائمة على الثنائية والزهد، تركت بصماتها على النظرة المسيحية. واليهودية نفسها، بإصرارها المميز على محاربة التلوّث الديني

والجسدي لما هو مقدس وسماوي، توفر الدعم لمثل هذه التوجهات منذ بدايات هذا الدين الجديد. غير أن تيارات غنوسطية (عرفانية) ثنائية معينة، ناشئة ربما عن تأثر اليهودية الصوفية بالثنائية الزرادشتية، كانت هي الأكثر تطرفاً على هذا الصعيد خلال قرون المسيحية الأولى، مؤكدة نوعاً من الفصل المطلق بين عالم مادي شرير من ناحية وملكوت روحي خير من الناحية المقابلة. واللاهوت الغنوسطي (العرفاني) التوفيقي نجح في إحداث تحول جذري في التصور المسيحي الأرثوذكسي، عبر الحفاظ على القول: إن خالق العالم المادي، يهوه العهد القديم، كان إلهاً ثانوياً ناقصاً واستبدادياً، جاء المسيح الروحي والأب الرحيم لوجي العهد الجديد (هذا الوحي الذي دأب الغنوسطيون على تدعيمه بنصوص أخرى وتحريره لاستبعاد بقايا العقيدة اليهودية التي رأوها زائفة منه) من أجل الإطاحة به. إن روح الإنسان مسجون في جسد غريب داخل عالم مادي غريب لا يستطيع التعالي عليه سوى العرفانيين باطنياً، تلك القلة المختارة من الغنوسطيين. ومثل هذه الرؤية ما فتئت أن ضاعفت توجهات ذات علاقة في سفر يوحنا، مؤكدة جملة الانقسامات بين النور والظلام، بين مملكة المسيح والعالم الخاضع للشيطان، بين النخبة الروحية والساقطين الدنيويين، كما بين يهوه والمسيح، بين العهدين القديم والجديد. وعلى الرغم من أن لاهوتي المسيحية الأرثوذكسية الأقدم، من أمثال إيريناوس، جادلوا بقوة مدافعين عن استمرارية العهدين القديم والجديد، عن وحدة خطة السماء من التكوين إلى المسيح، فإن صدى قوياً من لحن الثنائية الغنوسطية ترك بصماته على اللاهوت والورع المسيحيين اللاحقين.

فالمسيحية البدائية ذاتها كانت، مثل أمها اليهودية، ميالة بغموض إلى نوع من ثنائية المادة - الروح مع نظرة سلبية إلى الطبيعة وهذا العالم. وإبليس بنظر العهد الجديد هو أمير هذا العالم؛ بقيت الثقة المسيحية بعالم تحكمه السماء، إذاً، متجاوزة مع الخوف المسيحي من عالم خاضع لحكم الشيطان. يضاف إلى ذلك، دأب جل أوائل المسيحيين: رغبة منهم في الابتعاد عن الثقافة الوثنية المعاصرة المفرطة في جنسيتها، على تأكيد الحاجة إلى نوع من الطهر الروحي الذي لا يتسع لغرائز الطبيعة، ولا سيما

الجنسية. كانت العزوبية هي الحالة المثالية، مع إبقاء الزواج إجازة ضرورية لحصر جشع الإنسان في حدود معينة. أما الصيغ الاجتماعية والخيرة للمحبة المسيحية فكانت تلقى التشجيع بوصفها بدائل - كان الرهان على آغابه بدلاً من إيروس. وما كان ينطوي على أهمية استثنائية على هذا الصعيد تمثل في توقع عودة المسيح الوشيكة، ذلك التوقع الذي ظل طاغياً على مشاعر الكنيسة المبكرة والذي دأب على تجريد الاعتبارات الفاعلة والمادية من الأهمية. فقدوم ملكوت السماء، وهو حدث كانت أكثرية أوائل المسيحيين تتوقع وقوعه خلال حياتها هي، كان من شأنه استئصال جميع الأشكال المادية والاجتماعية للنظام القديم. وعلى نحو أعم، تمخضت الرغبة في التغلب على المبالغات المادية المتصورة للثقافة الوثنية، جنباً إلى جنب مع تصدي المسيحية المتكررة للملاحظات المعتمدة من قبل الدولة، عن إلزام أوائل المسيحيين بالعزوف عن قيم العالم الحالي، مقابل الحصول على قيم العالم الآخر. فالانسحاب من هذا العالم والتعالي عليه، سواء على طريقة نساك الصحراء أو عبر الشهادة، على نحو أكثر تطرفاً، كانا عاملي جذب قويين بالنسبة إلى أي مسيحي مفعم بالحماس. كثيراً ما كانت التوقعات الرؤيوية - الكارثية تنشأ من التقويمات السلبية جداً لهذا العالم وتولدها.

كانت الحاجة إلى الحفاظ على القداسة والبراءة انتظاراً لمجيء المسيح الوشيك الضرورة القصوى بالنسبة إلى المسيحي الأول. وطبيعة تلك القداسة والطهارة الأخلاقية تحددت في قيام بولس بالمعارضة الجذرية بين «الجسد» و«الروح» حيث الأول شر والثانية خير. صحيح أن بولس ميز بين «الجسد» (ساركس Sarx) بوصفه طبيعة لم يتم إنقاذها، و«الجسم» (سوما Soma) بوصفه تعبيراً عن مجمل الإنسان كله - جزءاً من ثنائية الجسد - الروح الإغريقية بقدر أقل، ومن الوحدة التوراتية القابلة للوقوع في الخطيئة، مع بقائها منفتحة على الخلاص والإنقاذ بقدر أكبر. لقد اقترح تقويماً إيجابياً لـ «الجسم» في صور مثل جسم المسيح، جسم أعضاء الكنيسة، بعث الجسم، الجسم بوصفه هيكل الروح القدس. وغالباً ما كان يستخدم تعبير «الجسد» للدلالة على ما هو مادي بعد ذاته، لا على الضعف الفاني للإنسان، وتحديداً على ترفع ذاتي ضيق يجبر وراءه انقلاباً أخلاقياً على صعيد الشخصية الإنسانية القويمة،

إخضاعاً للروح والجسم الإنسانيين لقوى سلبية دنيا على حساب انفتاح ودي على واقع الرب الروحي الأعظم. لم تكن الخطيئة جنسية مجردة - بالرغم من أن الحياة الخاطئة كانت جنسية في كوايسها - بمقدار ما كانت عملية الرفع الضال لما كان يحق تابعا للرب، وهي عملية جيدة بحد ذاتها بمعايير سليمة، إلى ما فوق الرب.

ولكن تمييز بولس بين الجسد والجسم بقي مع ذلك غامضاً، في كل من تصريحاته العقدية وأخلاقه العملية. وقد كان اختياره لـ «الجسد» تعبيراً جامعاً لمثل هذا التحقير المعنوي والميتافيزيقي النافذ، اختياراً مؤثراً. فنزوع الكثيرين من المسيحيين اللاحقين نزوعاً أنموذجياً إلى رؤية ما هو مادي، بيولوجي، وغريزي ميالاً بالفطرة إلى ما هو شيطاني ومسؤولاً عن سقوط الإنسان وفساده المتواصل، لم يكن بعيداً عن دعم بولس المفترض. وفي استقطاب الجسد - الروح لدى بولس، وقد ضاعفته نزعات مشابهة في أجزاء أخرى من العهد الجديد، كانت ثمة بذور ثنائية معادية للمادية في المسيحية، جاءت التأثيرات الأفلاطونية، والغنوسية، والمناوية لمضاعفتها وتعظيمها لاحقاً.

أوغسطين

قام أوغسطين بإمالة اللثام عما كان مضمرأ في بولس. وهنا بالذات يتعين علينا أن نضاعف من تركيزنا على ذلك الفرد الذي كان من شأن تأثيره في المسيحية الغربية أن يكون فريد الشيع والدوام. فبالنسبة إلى أوغسطين تضافرت جميع هذه العوامل - اليهودية، ولاهوت بولس، وصوفية يوحنا، والتنسك المسيحي المبكر، والثنائية الغنوسية، والأفلاطونية الجديدة، والحالة النقدية للحضارة الكلاسيكية المتأخرة - مع خصوصيات شخصيته وسيرة حياته لتحديد موقف من الطبيعة وهذا العالم، من تاريخ الإنسان، ومن خلاص الإنسان الذي كان من شأنه أن يقوّل شخصية المسيحية الغربية في القرون الوسطى.

كان أوغسطين، وهو ابن أب وثني وأم مسيحية راسخة الإيمان، متمتعاً بنعمة شخصية زادت حدتها من شحن استقطابه البيوغرافي. وبرغم كونه ذا طبيعة شديدة الحساسية، متابعاً حياة شباب غارقين في بحر ملذات قرطاجة الوثنية، متولياً أبوة

طفل غير شرعي لعشيقته، مواصلاً وظيفة أستاذ الخطابة والبلاغة الدنيوية، ما لبث، تدريجياً، أن انجذب إلى ما هو فائق الحساسية والروحانية، جراء تفضيلاته الفلسفية وإلهاماته الدينية، كما بسبب هواجس الأم، خصوصاً. فعبّر جملة من التجارب النفسية العاصفة، ابتعد أوغسطين عن حياته الأولى، ذات التوجهات العلمانية، ماراً بسلسلة مراحل منطوية على معنى ذي شأن بالنسبة إلى فهمه الديني اللاحق: تبنى أولاً حياة الفلسفة العليا بعد الاطلاع على هورتنسيوس (مناشدة Hortensius) شيشرون، ثم ما لبث أن انخرط مطولاً في الطائفة المانوية ذات النزعة الثنائية القوية شبه الغنوسية؛ أتبع ذلك بالانجذاب المتزايد إلى الأفلاطونية الجديدة الفلسفية؛ واصلاً أخيراً، بعد لقاء مطران ميلانو المسيحي أمبروز، إلى وضع حد لبحثه عبر الاحتضان الكامل للدين المسيحي والكنيسة الكاثوليكية. وكل عنصر من هذا المسلسل ترك بصمته على رؤيته الناضجة التي أثرت بدورها في التفكير المسيحي اللاحق في الغرب من خلال كتاباته المتميزة بقدرة خارقة على الإقناع.

كان وعي أوغسطين الذاتي، بوصفه عنصر أخلاق طوعياً ومسؤولاً بالغ الحدة، مثله مثل إدراكه لمدى أهمية الأعباء التي ترتبها الحرية الإنسانية - أعباء الخطأ والذنب، الظلام والمعاناة، الانقطاع عن الرب. وبأحد المعاني، كان أوغسطين الأحداث بين معشر القدماء: كان يمتلك وعياً ذاتياً وجودياً بقدرته فائقة التطور على الاستبطان والمجابهة الذاتية، اهتمامه بالذاكرة ووعي الزمن، فطنته السايكولوجية، شكه وإحساسه بالندم، شعوره بالاغتراب الفردي للنفس الإنسانية في غياب الرب، حدة صراعه الداخلي، ارتياحه وتحذلقه الفكريين. إن أوغسطين هو أول من كتب معبراً عن القدرة على الشك بكل شيء، باستثناء واقع تجربة النفس أو الروح الخاصة في مجالات الشك، والمعرفة، والإرادة، والوجود - مؤكداً بذلك الوجود المحقق للأنا الإنسانية في النفس أو الروح. وقد أكد أيضاً التبعية المطلقة لتلك الأنا للرب الذي لولاه لم تكن لتستطيع الوجود. بله امتلاكها القدرة على تحصيل المعرفة وتحقيق الذات. فأوغسطين كان أيضاً الأكثر انتماء إلى العصر الوسيط بين القدماء. إن تدينه الكاثوليكي، وتوجهاته التوحيدية، وتركيزه على العالم الآخر، وثنائيته الكونية، كانت

جميعاً تبشر سلفاً بالعصر القادم - مثلها مثل إحساسه الحاد بغير المرئي، بإرادة الرب، وبالكنييسة الأم، وبالمعجزات، والنعم، والعناية الإلهية، وبالخطيئة، والشر، والشيطاني. كان أوغسطين إنساناً مشحوناً بالتناقض والغلو، ومن شأن تركته أن تحمل الطابع نفسه.

من المؤكد أن نوعية اهتداء أوغسطين وقوته - تجربة الفرق في النعم المتدفقة عليه من الرب التي نجحت في إبعاده عن العمى الفاسد والأناني لذاته الطبيعية - شكلتا العنصر المتوج لرؤيته اللاهوتية، غارستين في أعماقه قناعة يتفوق إرادة الرب وخيره وبفقر إرادته الحبيسة. فالقوة المضئية لتدخل المسيح الإيجابي في حياته أبقّت الشخص الإنساني في ظل نسبي. ولكن الأمر الذي كان من شأنه أن يكون ذا تأثير استثنائي في فهمه الديني تمثل في الدور المحوري الذي أداه الجنس في بحث أوغسطين الديني. فعلى الرغم من تنبئه إلى أن نظام الطبيعة سماوي أساساً (وأكثر اندفاعاً في الغالب في إطار جمال الخلق وسخائه من أي أفلاطوني)، بقي أوغسطين حريصاً على التطرف، في حياته الخاصة، في تأكيد الإنكار الزاهد لغرائزه الجنسية شرطاً مسبقاً للاستنارة الروحية الكاملة - وجهة نظر يدعمها تصديه لكل من الأفلاطونية الجديدة والمناوية، مع أنها عاكسة لجذور أعمق في شخصيته وتجربته الخاصتين.

محبة الرب كانت الأطروحة والغاية الأساسيتين لتدين أوغسطين، ومثل هذه المحبة ما كانت لتزدهر ما لم يتم قهر حب الذات وحب الجسد بنجاح. فالانصياع للجسد كان في نظره، أصل سقوط الإنسان؛ قيام آدم بتناول ثمرة شجرة معرفة الخير والشر، ذلك الخطأ الذي شاركت فيه البشرية كلها جرى ربطه، على نحو مباشر، بالشهوة الجنسية (وبالفعل، فإن «المعرفة» التوراتية كانت على الدوام ذات أصداء جنسية). وفي نظر أوغسطين، فإن الطابع الشرير للشهوة الجسدية كان متجلياً في الخجل المصاحب للتعبير عنها، على نحو غير خاضع لتحكم الإرادة العقلانية، والمصاحب أيضاً لمجرد عري الأعضاء الجنسية. ما كان من شأن التكاثر والإنجاب في الفردوس قبل السقوط أن ينطوي على مثل هذا القدر من الطيش والعار الحيوانيين. أما الزواج فيستطيع الآن، أقله، استخلاص بعض الخير من الشر الموروث؛ لأنه جالب

لنفس، وللا التزام الدائم، ولنوع من حصر الجنس بأغراض التكاثر والتناسل. غير أن الخطيئة الأولى مست جميع الخارجين من أرحام الأجساد، مما أدى إلى إخضاع البشرية كلها للعة آلام الولادة، للمعاناة والذنوب في الحياة، ولشر الموت الأخير. فقط بشفاعة المسيح وببعث الجسد كان من شأن جميع آثار تلك الخطيئة أن تزال فيتم تحرير روح الإنسان من لعنة طبيعته الساقطة.

صحيح أن أوغسطين كان يرى أن جذر الشر لم يكن كامناً في المادة، مثلما كان الأفلاطونيون الجدد يرون؛ لأن المادة كانت من صنع الرب، وهي خير، إذًا. لعل الشر كان، بالأحرى، نتاج سوء استخدام الإنسان لإرادته الحرة. فالشر كان كامناً في فعل التحول نفسه - في الابتعاد عن الرب - لا في الشيء الذي تم التوجه نحوه. ومع ذلك، فإن في قيام أوغسطين بربط ذلك الاستخدام السيئ الخاطئ للحرية بالشبق والشهوة الجنسية، وبالفساد الطاغى للطبيعة بعد ذلك، ظلت بذرة الثنائية الأفلاطونية الجديدة والمانونية الأكثر تطرفاً نابضة بالحياة.

تلك هي الركيزة التي استند إليها مغزى لاهوت أوغسطين الأخلاقي. من المؤكد أن الخلق - الإنسان كما الطبيعة - نتاج استثنائي الروعة لخصب الرب الخير، غير أن ذلك الخلق ما لبث، جراء خطيئة الإنسان الأولى، أن انحرف انحرافاً جذرياً إلى درجة أن لا شيء سوى الحياة السماوية الثانية قادر على استعادة تماسكه ومجده الأصليين. لقد تضاعفت سرعة سقوط الإنسان بسبب تمرده الطوعي على التراتبية السماوية السليمة، تمرده المستند إلى تأكيد قيم الجسد على حساب قيم الروح. بات الإنسان الآن عبداً لأهواء النظام السفلي. لم يعد الإنسان حراً في تقرير مصير حياته من منطلق إرادته العقلانية ببساطة، ليس فقط لوجود ظروف غير خاضعة لتحكمه، بل لأنه مقيد على نحوٍ لاشعوري بالجهل والاشتراط العاطفي. إن أفكاره وأفعاله الخاطئة الأولية كانت قد أصبحت عادات متجذرة، ثم صارت آخر المطاف أصفاداً غير قابلة للتفكيك، ساجنة إياه في حالة غربة ملعونة عن الرب. ما من قوة سوى رحمة السماء قادرة على كسر دوامة الخطيئة الشريرة. إن الإنسان أسير غلوه وكبريائه، شديد الرغبة في فرض إرادته على الآخرين، إلى درجة يبقى معها عاجزاً

عن تغيير نفسه بطاقاته الخاصة. وفي حالته الساقطة الحالية لا يمكن لحرية الإنسان الإيجابية أن تقوم إلا على أساس التسليم بنعمة الرب وفضله. فقط الرب قادر على تحرير الإنسان؛ لأن كل فعل يقوم به الإنسان وحده يبقى عاجزاً عن تحريكه باتجاه الخلاص. والرب عارف سلفاً الوقت كله، هوية النخبة وهوية الملعونين، استناداً إلى معرفته الكلية المسبقة لأشكال تجاوب الفريقين المختلفة مع رحمته. وعلى الرغم من أن من شأن العقيدة المسيحية الرسمية ألا تتبنى دائماً صياغات أو غسطين الأكثر تطرفاً للقدر المكتوب سلفاً أو إنكاره شبه الكامل لأي دور بشري فاعل في عملية الخلاص، فإن النظرة المسيحية اللاحقة إلى فساد الإنسان وسجنه الأخلاقيين كانت نظرة متطابقة إلى حد كبير مع نظرة أوغسطين.

وهكذا، فإن الرجل الذي أعلن، بمثل هذه القوة، محبة الرب وحضوره التحريري في حياته الخاصة أقر أيضاً، بفاعلية لم تتوقف قط عن اختراق التراث المسيحي الغربي، بالتبعية والعجز الداخلي للروح الإنسانية المفسدة بالخطيئة الأصلية. من هذا التناقض نشأت، بالنسبة إلى أوغسطين، ضرورة وسيلة نعمة موفرة سماوياً في هذا العالم: ضرورة بنية كنسية ذات مرجعية ونفوذ، يستطيع الإنسان في كنفها أن يلبي حاجاته الملحة والطاغية إلى الإرشاد الروحي، والانضباط الأخلاقي، ونعمة أسرار الكنيسة.

لنظرة أوغسطين النقدية إلى الطبيعة لازمتها المتمثلة في رؤيته التقويمية للتاريخ العلماني. فبوصفه مطراناً ذا نفوذ في عصره، بقي أوغسطين، في المراحل المتأخرة من حياته، مشغولاً بهاجسين ملحين: هاجس الحفاظ على وحدة الكنيسة والتماثل العقدي في مواجهة التأثير السلبي لعدد غير قليل من حركات الهرطقة الرئيسة من جهة، وهاجس التصدي التاريخي لسقوط الأمبراطورية أمام الغزوات البربرية من جهة ثانية. ففي مواجهة الأمبراطورية المتداعية والزوال الظاهر للحضارة نفسها، لم ير أوغسطين أي أمل واعد في أي تقدم تاريخي حقيقي في هذا العالم. رأى، بدلاً من ذلك، ما يشير إلى الهيمنة المطلقة والسلطة الدائمة للخطيئة الأصلية، التي جعلت هذه الحياة عذاباً، جحيماً على الأرض، لا يستطيع انتشال الإنسان منه سوى المسيح،

وهو يرى فيض الشرور والفضاعات، وسيل الحروب وجرائم القتل، وجشع الإنسان واستكباره، وتحلل الإنسان وغرقه في الرذيلة؛ وهو يرى آيات الجهل وصنوف المعاناة المفروضة عنوة على سائر البشر، جاء رد أوغسطين على النقد الأكبر الذي وجهه وثنيو روما الناجون إلى الديانة المسيحية -نقد أن المسيحية كانت قد أدت إلى تقويض وحدة السلطة الأمبراطورية الرومانية، ففتحت الطريق أمام انتصار البرابرة- متمثلاً في طائفة مغايرة من القيم مع رؤية مختلفة بشأن التاريخ: ما من تقدم حقيقي إلا ويكون، بالضرورة، روحياً ومتعالياً على هذا العالم ومصيره السلبي. أما ما ينطوي على أهمية بالنسبة إلى رخاء الإنسان فليس هو الكيان الأمبراطوري العالمي، بل الكنيسة الكاثوليكية. وبما أن العناية الإلهية والخلاص الروحي هما الركيزتان الأساسيتان للوجود الإنساني، فإن أهمية التاريخ العلماني، بقيمه العابرة وتقدمه المتذبذب والسلبي عموماً، متضائلة تبعاً لذلك.

ليس التاريخ، مثل أبعاد الخلق الأخرى، برغم ذلك، إلا أحد تجليات إرادة الرب. إنه مجسد لغاية الرب الأخلاقية. والإنسان عاجز عن الاستيعاب الكامل لتلك الغاية في هذا الزمن الحاضر، الفارق في بحر من الظلام والفوضى، لأن مغزاها لن تتأكد صحتها إلا مع انتهاء التاريخ. ولكن الوجه العلماني للتاريخ ليس تقدماً على نحو إيجابي على الرغم من بقاء تاريخ العالم خاضعاً لتحكم الرب، وروحياً من حيث التصميم (وبالفعل فإن أوغسطين شبه تاريخ العالم بلحن عظيم لمؤلف موسيقي معصوم عن الخطأ، لحن توزعت أجزاؤه على تراخيص كنيسة مناسبة لجميع الأحقاب) وبالأحرى فإن التاريخ كان، بسبب نفوذ إبليس المستمر في هذا العالم، محكوماً، كما في الحرب الأبديّة بين الخير والشر، بتجسيد تطور تقهقري حاسم للصفوة الروحية وكتلة هالكي الدنيا. وعلى امتداد هذه المسيرة الملحمية المثيرة كثيراً ما تبقى دوافع الرب خافية، ولكنها عادلة في النهاية. ومهما تكن النجاحات أو الإخفاقات الظاهرية المتحققة للأفراد في هذه الحياة، فإنها كانت كل شيء، مقارنة مع المصائر الأبديّة التي كانت أرواحهم قد كسبتها. فخصوصيات التاريخ العلماني وإنجازاته لا تنطوي، بحد ذاتها، على أي أهمية. والأفعال في هذه الحياة ليست ذات شأن، إلا لأنها منطوية على عواقب

أخرى، على ثواب أو عقاب سماويين. يبقى بحث الروح الفردية عن الرب أولاً، في حين أن التاريخ وهذا العالم ليسا إلا مسرحين لتقديم تلك الملحمة الدرامية للبحث عن الرب. والهروب من هذا العالم إلى العالم الآخر، من الذات إلى الرب، من الجسد إلى الروح، إن هو، إذًا، إلا الهدف الأبعد والتوجه الأسلم للحياة الإنسانية. أما النعمة الإنقاذية الوحيدة في التاريخ فتمثلة في الكنيسة التي قام المسيح بتأسيسها.

بدلاً من التوقع المسيحي لتغير عالمي حال بالضرورة إضافةً إلى أنه وشيك، بادر أوغسطين إلى نفذ يده من هذا العالم الذي لم يكن نزوعه الساقط إلا سلبياً بطبيعته. فحسب وجهة نظر أوغسطين، كان المسيح قد نجح فعلاً في إلحاق الهزيمة بالشيطان، ولكن في ملكوت الروح المتعالية فقط، في ذلك الملكوت الوحيد المنطوي على أهمية حقيقية. إن الواقع الديني الحقيقي لم يكن خاضعاً لتقلبات هذا العالم وتاريخه، وهو واقع لا مجال لمعرفته إلا من خلال معايشة الفرد الداخلية للرب عبر وساطة الكنيسة، كما في الأسرار الكنسية.

وهنا بالذات دخل التأثير الأفلاطوني الجديد - الصعود الروحي الفردي، الداخلي، الذاتي - على الخط، ونجح إلى حد معين في التفوق على المبدأ اليهودي القائم على نوع من الروحانية التاريخية الجماعية، الخارجية. إن قيام الأفلاطونية الجديدة باختراق المسيحية أدى إلى مضاعفته وتفسير العنصر الصوفي والداخلي للوحي المسيحي، ولا سيما ذلك الكامن في إنجيل يوحنا. غير أنها أسهمت بفعلها هذا، وعلى نحو متزامن، في اختزال عنصر التطور التاريخي والجماعي الذي كانت المسيحية البدائية، وخصوصاً مسيحية بولس ولاهوتيين قدماء جداً مثل إيريناؤوس، قد ورثتها عن اليهودية ودأبت على تطويرها جذرياً. إن إحساس أوغسطين القوي بإدارة الرب للتاريخ - كما في السيناريو الملحمي الذي يقدمه عن المجتمعين غير المرتئين للنخبة والهاكين، لمدينة الرب ومدينة هذا العالم، المتصارعين على امتداد تاريخ الخلق إلى سباعة الحساب الأخير - بقي عاكساً للرؤية اليهودية الأخلاقية القائلة: إن للرب هدفاً في التاريخ. وبالفعل، فإن من شأن مبدأ المدينتين أن يمارس قدراً كبيراً من التأثير في التاريخ الغربي اللاحق، مؤكداً استقلال الكنيسة الروحية عن الدولة العلمانية. غير

أن استخفافه الشديد بما هو علماني، مضافاً إلى خلفيته الفلسفية، وميوله النفسية العميقة، وسياقه التاريخي، ما لبث أن تمخض عن تحويل تلك الرؤية وتوجيهها نحو تدين شخصي وداخلي منصب على العالم الآخر.

في جوانب جوهرية أخرى من فكر أوغسطين والنظرة المسيحية المتطورة إلى العالم - كما في ثنائية رب متعالٍ كلي القدرة مقابل مخلوق بشري مقيد بالخطيئة، والحاجة إلى بنية دينية متنفذة مبدئياً وأخلاقياً، متولية إدارة أسرة مؤمنين نخبة - كانت الحساسية اليهودية هي المهيمنة. وقد كان هذا بادياً خصوصاً في تطور مواقف المسيحية المميزة من وصايا الرب الأخلاقية.

الناموس والنعمة

بالنسبة إلى اليهود، كان ناموس موسى دليلاً حياً، عماد ثباتهم الوجودي، الذي تولى أخلاقياً تنظيم حياتهم، مع إبقائهم على علاقة جيدة مع الرب. وفيما كان التقليد اليهودي، كما مثله الفريسيون زمن يسوع، يدعو إلى الامتثال الصارم للقانون، فإن المسيحية المبكرة دأبت على تأكيد ما اعتقدت أنه كان رأياً مناقضاً مئة في المئة: صيغ الناموس من أجل الإنسان وطُبق في محبة الرب، بما أدى إلى إلغاء الطاعة القسرية والدعوة، بدلاً من ذلك، إلى نوع من الاحتضان المحرراً والقلبي الصادق لإدارة الرب، كما لو كانت إرادة ذاتية. أما توحد الإرادتين فلا تتوسطه إلا نعمة السماء، هبة الخلاص المجانية التي جلبها المسيح للبشر. من وجهة النظر هذه، لم يكن الناموس قادراً، بوصفاته السلبية المنقوشة في الصخر، إلا على فرض الطاعة بالخوف. أما بولس فقد بادر، على النقيض من ذلك، إلى إعلان عدم إمكانية تبرير الإنسان وتبرئته حقاً، إلا عبر الإيمان بالمسيح الذي يستطيع جميع المؤمنين أن يتعرفوا على مجانية نعمة الرب وحريتها من خلال فعله الإنقاذي. إن قيود الناموس جعلت الإنسان خاطئاً، ممزقاً ضد نفسه. أما المؤمن المسيحي فقد كان، بدلاً من أن يبقى في علاقة «عبودية» مع الناموس، حراً؛ لأنه بات، بفضل نعمة المسيح، شريكاً في حرية هذا المسيح.

قبل اهتداء بولس إلى الناموس كان أحد الفريسيين، ومدافعاً متشدداً عن الناموس.

أما بعد الاهتداء، فقد شهد بحماسة مهينة للذات على عجز الناموس، مقارنة بقوة حب المسيح وحضور الروح الفاعلين في الشخص الإنساني من الداخل. إلا أن فهم بولس للناموس كان يراه اليهود محاكاة تهكمية لطبيعة هذا الناموس الحقيقية. بالنسبة إليهم، كان الناموس نفسه هبة الرب، قادراً على فرض مسؤولية أخلاقية على الإنسان. كان يرى استقلال الإنسان وعمله الخيري من عناصر اقتصاد الخلاص الضرورية. وكذلك، فإن بولس سلّم أيضاً بدور معين لهذين العنصرين، غير أنه أكد أن حياته الخاصة شكلت أنموذجاً لعبثية التدين المحكوم بالناموس النهائية. ما هو أكثر من الجهد الإنساني، ولو كان مشرعاً سماوياً، كان مطلوباً من أجل الحصول على شيء أساسي وفوق إنساني، مثل انتشال الروح الإنسانية وإنقاذها. من المؤكد أن أعمال الخير والمسؤولية الأخلاقية ضرورية، ولكنها غير كافية. فقط هبة السماء العلوية المتمثلة في تجسد المسيح وتضحيته الذاتية جعلت تلك الحياة المتناغمة مع الرب التي كانت روح الإنسان شديدة التوق إليها ممكنة. إن الإيمان بنعمة المسيح، بدلاً من الامتثال الدقيق للوصفات الأخلاقية، كان أضمن طرق الإنسان إلى الخلاص، ودليل ذلك الإيمان تمثل في أعمال المسيحي القائمة على المحبة والخدمة التي جعلتها نعمة المسيح ممكنة. بالنسبة إلى بولس لم يعد الناموس هو السلطان الملزم؛ لأن غاية الناموس الحقيقية كانت هي المسيح.

بادر إنجيل يوحنا مؤكداً بالمثل القطيعة مع الناموس اليهودي، إلى إعلان ما يأتي: «لأن الناموس أُعطي بموسى، وأما النعمة والحق فبیسوع المسيح حصلاً» (يوحنا: 17/1). إن إزالة التوتر بين إرادة الرب وإرادة الإنسان، بين الضبط الخارجي والنزوع الداخلي، ممكنة من خلال محبة الرب التي من شأنها أن توحد الإنساني والسماوي في روح أحادية واحدة. أما الاستيقاظ وصولاً إلى مثل هذه الحالة من المحبة السماوية، فمشرط باختبار ملكوت السماء. بات الإنسان الآن قادراً على التحلي بالاستقامة الحقيقية، لا قسراً بل طوعاً سعيداً، في عيني الرب، بسبب افتداء المسيح.

ولكن هذا التناقض في العهد الجديد بين التقييد الأخلاقي والحرية النازلة من السماء لم يكن، مع ذلك، بريئاً من الغموض. فاهتمام الأنجيل بالأخلاق فيما

بين الأشخاص كان عنصراً مهماً في النظرة المسيحية، غير أن طابعه بدا قابلاً للتفسيرين كليهما. من جهة، بقيت نبرة تعاليم يسوع متطرفة في الغالب على صعيدى الحسم والحكم، مسبوبة بلغة الجدل المتشدد للطابع السامي، ومكتفة في ضوء آخر الأزمان الوشيك. وفي إنجيل متى يتم جعل الناموس حتى أكثر صرامة بالنسبة إلى أتباع يسوع - مع تطلب طهارة القصد جنباً إلى جنب مع الفعل، محبة العدو جنباً إلى جنب مع الصديق، العفو الدائم، العزوف الكامل والكلي عن جميع الأشياء الدنيوية - وتأكيد المطالبة بالاستقامة الأخلاقية، غير المشروطة إلى الحدود القصوى تحت إلحاح المرحلة الانتقالية المسيحية. ومن الجهة الأخرى، فإن تأكيد يسوع المتكرر كان للرحمة بدلاً من الاستقامة الذاتية، وللروح الداخلية بدلاً من النص الخارجي للناموس. فمطالباته بنقاء أخلاقي رفيع، بل ومطلق - قائم على محاكمة الأفكار العنوية جنباً إلى جنب مع الأفعال المدروسة والمتعمدة - بدت منطلقة من الافتراض المسبق لما يتطلب تحقيقه من مثل هذه الطيبة الداخلية ما هو أكثر من إرادة الإنسان، بما مهد الطريق إلى الإيمان بنعمة الرب. كثيراً ما كانت نيته تتبدى ميالة إلى توفير الراحة للفقراء، والحزانى، واليائسين، والمنبوذين والخطاة، مع الإصرار في الوقت نفسه على تحذير المتكبرين والراضين عن ذواتهم، أولئك الأمنين في مواقعهم الروحية والدنيوية. إن أي انفتاح متواضع على النعمة السماوية كان يعني ما هو أكثر من مجرد سلوك مستقيم حقوياً. كان لا بد من اطراد قياس الناموس في ضوء وصية المحبة الأعلى الصادرة عن الرب. ووفقاً للعهد الجديد، فإن المدى الذي كانت أخلاق حقوقية معينة قد بلغت في إلحاق الهزيمة بالممارسة الدينية اليهودية كان دليلاً على أن الناموس كان قد ترسخ وتجمد مع مرور الزمن، نهاية باتت، بحد ذاتها، معسرة، لا ميسرة لعلاقة الفرد السليمة بالرب وبالأخرين.

ولكن حتى التجلي المسيحي الجديد لكرم الرب ونعمته كان عرضة لجملة من التفسيرات والعواقب المتناقضة، ولا سيما في ظل أحوال تاريخية لاحقة. فتأكيد بولس وأوغسطين لنعمة السماء بدلاً من أفعال الإنسان والاستقامة الذاتية أخلى مكانه، ليس فقط لمشيئة السماء، بل ولاختزال فعلي لحرية إرادة الإنسان الإيجابية، مقارنة مع قدرة الرب الكلية. وفي الصراع من أجل الخلاص، كانت جهود الإنسان الخاصة غير

ذات شأن نسبياً؛ وحدها قوة الرب الإنقاذية كانت هي الفاعلة. تمثل مصدر الخير الوحيد في الرب، ورحمته فقط هي القادرة على إنقاذ البشرية وإبعادها عن الانزلاق الطبيعي للإنسان الساقط نحو درك الانحراف الأعمى. سائر بني البشر كانوا فاسدين ومذنبين بسبب خطيئة آدم؛ وَحْدَهُ موت المسيح كان قد كَفَّرَ عن ذلك الذنب الجماعي. والبعث الذي جلبه المسيح للإنسانية كان حاضراً في الكنيسة، والتبرير الذي كان كل إنسان بحاجة إليه؛ كي لا يهلك كان متوقفاً على أسرار الكنيسة، تلك الأسرار التي كان الوصول إليها يستدعي، بدوره، انسجاماً مع سلسلة معينة من المعايير الأخلاقية والكنسية.

نظراً لأن الكنيسة ومؤسساتها المقدسة كانت أدوات سماوية الإقرار، فإن هذه الكنيسة كانت ذات أهمية فوق إنسانية، بتراتبية ذات مرجعية مطلقة، ونواميس حاسمة. ولأن البشر كانوا فطرياً ميالين إلى الخطيئة ويعيشون في عالم زاهر بالإغراءات الدائمة، فإنهم كانوا بحاجة إلى عقوبات صارمة محددة من الكنيسة ضد أي أفعال أو أفكار منفلتة؛ للحيلولة دون سقوط أرواحهم الأبدية في المصير نفسه المنحط لأجسادهم المؤقتة. خصوصاً في الغرب، في ظل الضرورات التاريخية لمسؤولية الكنيسة عن المهتدين الجدد (وهم بدائيون أخلاقياً من وجهة نظر الكنيسة) من الشعوب البربرية، جرى التأسيس لتراتبية رأسية طاغية في مؤسسة الكنيسة، حيث السلطة الروحية كلها منحدره نزولاً، بعد انبثاقها من سلطان بابوي أعلى. وهكذا، فإن اللحن المميز للكنيسة المسيحية في القرون الوسطى - بقواعدها الأخلاقية المطلقة، ببنيتها الحقوقية في القرون الوسطى القضائية المعقدة، بنظام محاسبتها، بشأن أعمال الخير والفضائل، بألوان تمييزها الحساس بين أصناف مختلفة من الخطايا، بمعتقداتها وأسرارها المقدسة، بقدرتها على فرض الحرم، وبتشديدها القوي على منع الجسد؛ حماية له من خطر السقوط الدائم - كثيراً ما بدا أكثر تذكيراً بالمفهوم اليهودي الأقدم لنا موس الرب، بل مبالغة في تأكيد هذا المفهوم، منه بالصورة الأحادية الجديدة لنعمة الرب. غير أن ضمانات متقنة من هذه النوعية بدت ضرورية في العالم الحالي المبتي بالعصيان الأخلاقي والمخاطر العلمانية من أجل الحفاظ على منظومة أخلاقية مسيحية أصيلة وريادة عمليات اقتحام الكنيسة للحياة الأبدية.

أثينا والقدس

ثمة ثنائية أخرى في منظومة العقيدة المسيحية انطوت على مسألة نقاوتها واستقامتها ومدى وجوب الحفاظ عليهما. فالنزوع اليهودي إلى الإقصاء الديني والنقاء العقدي كان أيضاً قد انتقل إلى المسيحية، مما أدى إلى الإبقاء على قدرٍ مطرد من التوتر مع العنصر الهليني الذي دأب على البحث، والاهتداء إلى نوع من الدليل على فلسفة سماوية في مؤلفات مفكرين وثنين مختلفين، مؤلفات أفلاطون خصوصاً. وفي حين أن بولس كان أحياناً يشدد على الحاجة إلى تمييز المسيحية تمييزاً كاملاً عن أفكار الفلسفة الوثنية المضلّة، التي تعين تجنبها، بادر، في مناسبات أخرى إلى اقتراح مقارنة أكثر ليبرالية، مستشهداً بشعراء وثنين ومقحمأً بمهارة عناصر مستمدة من الأخلاق الرواقية في التعاليم المسيحية (فمسط رأس بولس: طرسوس في آسيا الصغرى كانت في عهده مدينة جامعية أممية اشتهرت خصوصاً بفلاسفتها الرواقيين). وهناك لاهوتيون مسيحيون لاحقون في الحقبة الكلاسيكية كانوا في الغالب مشبعين بالفلسفة اليونانية، قبل الاهتداء إلى المسيحية، فظلوا يجدون قيمة في التراث الهليني. ثمة نزعة صوفية توفيقية أفادت كثيرين من أوائل المفكرين المسيحيين في اندفاعهم إلى الاعتراف بوجود أنماط معاني مماثلة في فلسفات وديانات أخرى، منخرطين غالباً في اعتماد أسلوب التحليل المجازي لعقد المقارنات بين الأدبيات الإنجيلية ونظيرتها الوثنية. فالحقيقة واحدة، حيثما وُجدت، لأن اللوغوس، كلام الرب، كلي الشمول ومطلق الإبداع.

في تاريخ مبكر يعود إلى القرن الثاني بادر الشهيد جوستان أولاً إلى إطلاق لاهوت رأى كلاً من المسيحية والفلسفة الأفلاطونية ملهمتين بالرب المتعالي نفسه، مع إichاء اللوغوس في الوقت ذاته بكل من العقل السماوي، والذكاء الإنساني، والمسيح المخلص المحقق للتراثين التاريخيين اليهودي والهليني كليهما. وفيما بعد قامت المدرسة المسيحية الأفلاطونية في الإسكندرية بتوظيف التربية البايديا paideia، نظام التعليم الإغريقي الكلاسيكي الموروث عن عصر أفلاطون والمتمركز على الفنون الليبرالية والفلسفة، أساساً لها، ولكن مع جعل اللاهوت الآن أعلى العلوم وتاج المنهاج

التعليمي الجديد. في هذا الإطار بات البحث والتعليم، من حيث الجوهر، صيغة من صيغ دراسة المسيحية، بل تقديسها. ومثل هذا البحث لم يبقَ محصوراً في التراث اليهودي - المسيحي، بل ما لبث أن تجاوزه للإحاطة بكل أوسع، لإضاءة المعرفة كلها بنور اللوغوس (العقل الكوني).

ثمة موقف توفيقى بامتياز، موقف قائم في الوقت نفسه على توظيف الثقافة الإغريقية المثيرة للإعجاب لأغراض اعتذارية مسيحية من جهة وعلى إبقاء نوع من المسافة بينه وبينها من جهة ثانية، عرضه كلمنت الإسكندراني (نسبة إلى الإسكندرية) لدى استخدامه لأوديسة هوميروس: قام أوديسوس مبحراً بالقرب من جزيرة الفاتنات في طريق العودة إلى إثاكا بربط نفسه بسارية سفينته؛ ليتمكن من سماع غنائهن الجذاب (امتلاك المعرفة الكاملة) دون الإذعان لإغوائهن أو التعرض للتعلم على شواطئهن الصخرية، كذلك أيضاً كان بوسع المسيحي الناضج أن يشق طريقه عبر زحمة الإغواءات الحسية والفكرية التي يزخر بها العالم العلماني والتراث الثقافي الوثني، مطلعاً عليها اطلاعاً كاملاً، دون التخلي عن معانقة الصليب - سارية الكنيسة - حفاظاً على الأمن الروحي.

ولكن المسيحية كثيراً ما كانت في الوقت نفسه أكثر شبهاً بأمرها اليهودية على صعيد رفض أي اتصال مع جملة الأفكار والمنظومات الفلسفية غير المسيحية، عادةً إياها ليس فقط مدنسة، بل وعديمة القيمة. ومن وجهة النظر هذه، فإن النواة الحقيقية للغز المسيحي كانت شديدة التفرد والسطوع إلى درجة استحالة طمسها، أو تشويهها، أو تزويرها ما لم يتم حقنها بتيارات ثقافية أخرى. فالوجه الهليني للمسيحية، اللوغوس (بوصفه حكمة الرب، العقل الكوني) كان يُرى فاعلاً في الحكمة ما قبل المسيحية التي سبقت الوحي، كما في الإطار الأوسع لتاريخ العالم خارج التراث اليهودي - المسيحي. أما في الفهم الأكثر انغلاقاً، فإن اللوغوس (مفهوماً أكثر على أنه كلام الرب) لم يتم الاعتراف به إلا داخل حدود الكتاب المقدس، عقيدة الكنيسة، وتاريخ الإنجيل. وبالمقارنة مع الإتقان العلماني للفلسفة الوثنية، فإن على الإنجيل المسيحي أن يبدو حماقة مجردة، ومن شأن أي حوار بينهما أن يكون عبثاً بلا جدوى. وهكذا، فإن

تيرتوليان أقدم في القرن الثاني، وبإصرار، على مسألة مدى أهمية التراث الهليني مطلقاً عبارته المأثورة: «وما علاقة أثينا بالقدس؟».

زحمة من النظائر اللاهوتية والبدع الدينية - الغنوسطية، المونتانيوسية، الدوناتية، البيلاجيوسية، الآريوسية (اليونان) - كانت مقبلة على نحو استثنائي لدى السلطات الكنسية؛ لأنها دأبت على معارضة ودحض قضايا عزيزة على قلب الديانة المسيحية، فعدت من ثم، هرطقات، خطرة، ومتطلبة لقدرة فاعل من الإدانة والشجب. ومطالبة المسيحية بوحدة العقيدة والبيان، مع ما يصاحبها من تعصب، وجدت جزءاً من قاعدتها في الضرورة المسيحية الملحة - وهي متجلية خصوصاً في بولس - المتمثلة بكون جسد المسيح (أسرة الكنيسة) نقياً وبعيداً عن الانقسامات استعداداً للباروسيا Parousia (المجيء الثاني للمسيح). ومرة أخرى أقدم أوغسطين على اتخاذ موقف مؤثر ينطوي على عناصر من الجانبين، موقف مدعوم بالمعرفة والاحترام من الثقافة الكلاسيكية ولا سيما الفلسفة الأفلاطونية، ولكنه شديد الإدراك في الوقت نفسه لتفوق المسيحية العقدي الفريد، وقوي الفاعلية، ولا سيما مع التقدم في السن، في قمع الهرطقات. إن التفكير المسيحي في القرون المقبلة لأوغسطين بقي، عموماً، عاكساً لموقف مشابه. وبرغم سلسلة مطردة من التأثيرات، الواعية منها وغير الواعية، الآتية من منظومات فلسفية ودينية أخرى، فإن الكنيسة بقيت على الصعيد الرسمي متبينة موقفاً دوغمائياً (عقدياً جامداً) ضيقاً ليس فيه إلا القليل من التسامح مع المنظومات الأخرى وفقاً لشروط هذه المنظومات الخاصة.

وهكذا، فإن شعور أوغسطين بالحاجة إلى تقييد أو إنكار (بالنسبة إليه هو كما بالنسبة إلى الآخرين) ما هو تعددي وهرطقي، وما هو بيولوجي، وما هو دنيوي، وما هو إنساني لصالح الرب، لصالح ما هو روحي، لصالح الكنيسة الحقيقية الوحيدة وعقيدتها المقدسة الموحدة، ما لبث أن تبلور في اللحظات الأخيرة من حياة العالم القديم، وبإدراك، من خلال تأثيره المقيم والدائم في شخصيات كنسية رئيسة مثل شخصية البابا غريغوري الأعظم، إلى تقديم الكنيسة الغربية القرون الوسطى

تجسيدا مؤسساتياً. وبسبب النفوذ المرموق لكفره، وكتاباتاته، ولشخصيته، كما بسبب قيام أوغسطين، بمعنى من المعاني، بإنطاق الوعي الذاتي الوليد لحقبة جديدة، فإن تطور الحساسية المسيحية في الغرب تم، في جانب كبير منه، عبر وساطته. فمع نهاية الحقبة الكلاسيكية، كانت الروح الدينية المرححة، والسعيدة، والمنفحة المتجلية في المسيحية البدائية قد تطبعت بطابع مختلف: طابع أميل إلى الانطواء على الذات، وإلى التوجه نحو العالم الآخر، وإلى المزيد من الحذقة الفلسفية، وإن بقي في الوقت نفسه طابعاً أكثر اتصافاً بصفات المؤسسة، والقضاء، والعقيدة الجامدة.

الروح القدس وتقلباتها

بكثير من الوضوح تتركز التوترات الكامنة في قلب المسيحية منذ بدايتها على عقيدة الروح القدس غير العادية، عقيدة القول بالروح القدس شخصاً ثالثاً في الثالوث المسيحي مع كل من الرب الأب والمسيح الابن. يقول العهد الجديد: إن يسوع كان، قبل موته، قد وعد تلاميذه بأن الرب كان سيرسل الروح القدس؛ ليبقى معهم لمواصلة مهمته الإنقاذية وإتمامها. و«هبوط الروح القدس» اللاحق على فريق من الحواريين المجتمعين في عيد الحصاد في غرفة علوية بالقدس تم، كما قيل، بوصفه زيارة خارقة للطبيعة باللغة الحدة، مصحوبة بصوت «أشبه بهبوب عاصفة قوية مألوفة للغرفة» مع «ألسنة لهب» ظاهرة فوق كل حوار. فُسر الحدث من قبل الحاضرين على أنه تأكيد قاطع غير قابل للنقاش؛ لاستمرار حضور المسيح بينهم برغم موته وصعوده. وبعد ذلك مباشرةً بادر الحواريون، حسب ما جاء في أعمال الرسل، إلى الشروع في وعظ الحشود بحماسة وابتهاج: عبر الروح وصلت الكلمة إلى العالم؛ باتت ثمرة آلام المسيح قابلة للتوزيع على البشرية كلها. وكما أن عيد الحصاد كان قد شهد تجلي الناموس على جبل سيناء بالنسبة إلى اليهود، فإنه الآن شاهد، بالنسبة إلى المسيحيين، على نزول وحي جديد، وعلى تدفق الروح. إن عصرًا جديدًا قد بدأ مع هبوط الروح على جميع أفراد شعب الرب. وما لبثت تجربة عيد الحصاد أو العنصرة - من الواضح أنه قد جرى تجديدها في لقاءات جماعية لاحقة، كما في ظروف أخرى منظوية على ظواهر كاريزمية، مثل عمليات الشفاء وحالات الانجذاب الصوفي النبوتية - أن باتت لاحقاً تشكل أساس عقيدة الروح القدس للكنيسة.

إن هذه العقيدة تصورت الروح القدس على أنه روح الحقيقة والحكمة (البارقليط، أو المحامي)، إضافةً إلى كونه مبدأ الحياة السماوي المتجلي في كل من الخلق المادي والبعث الروحي. في وجهه الأول أو الإلهامي عُدَّ الروح القدس منبع الإلهام السماوي الذي كان قد تكلم من خلال الأنبياء العبرانيين. أما الآن فقد جرى إلباس الروح ثوباً ديمقراطياً، جُعل في متناول جميع المسيحيين، بدلاً من إبقائه محصوراً في دائرة ضيقة. وفي وجهه الثاني أو الخلاق عُدَّ الروح القدس أبا المسيح داخل أمه مريم، وموجوداً حاضراً في كهانة يسوع الأولى لدى قيام يوحنا المعمدان بتعميده. كان يسوع قد مات من أجل أن يتمكن الروح من أن يحل فينا جميعاً: فقط على هذا النحو أمكن إيصال موت الإنسانية وبعثها إلى كمال الرب. وعبر التدفق المتواصل للروح، كان ثمة تجسد تدريجي للرب في الإنسانية يتحقق، مجدداً وحافزاً الميلاد المقدس للمسيح في الجماعة المسيحية المستمرة. وعلى الرغم من أن المحاكمات الفانية للكائن الإنساني كانت عديمة القيمة وحدها، فإن بوسع المرء اكتساب المعرفة السماوية عبر استلهاام الروح. ومع أن الإنسان عاجز بموارده الخاصة عن العثور على ما يكفي من المحبة في أعماقه للآخرين، فإنه يستطيع، عبر الروح، أن يهتدي إلى قدرٍ غير محدود من الحب الحاضن لسائر البشر. إن الروح القدس هو روح المسيح، هو عامل استعادة الإنسان إلى القداسة، هو قوة الرب الروحية الفاعلة باللوغوس ومن خلاله. لقد وفر حضور الروح القدس إمكانية المشاركة في حياة السماء، وتحقيق حالة الاندماج بالكنيسة والذوبان في بوتقتها، وهي الحالة التي شكلت جوهر أي مشاركة في الرب. أخيراً، تم النظر إلى الروح بوصفه أساس الكنيسة نفسها، معبرة عن ذاتها في جميع جوانب حياة الكنيسة، أسرارها، وصلواتها، وعقيدتها، وتراثها المتطور، وتراثها الهرمي الرسمي، ومرجعيتها الروحية؛ لأن حضور الروح القدس جالب للمرجعية والقداسة السماويتين إلى جماعة الكنيسة المؤمنة.

ولكن الممارسة العفوية لروح القدس سرعان ما دخلت في صراع مع الضرورات المحافظة للكنيسة المؤسسية. راح العهد الجديد يشبه الروح بنسيم يهب «حيثما يشاء». إلا أن الروح كان، وهو بهذه الصفة، متمتعاً بميزات عفوية وثنوية متأصلة جعلته،

تحديداً، خارج نطاق أي تحكم. ومدعو حضور الروح من الأفراد بدوا ميالين إلى إنتاج إحياءات يتعذر التنبؤ بمدى تنوعها وظواهر كاريزمية. وفي الكثير من الأحيان كانت مثل هذه التجليات - حركات سائبة وغير مناسبة في قدايس الكنيسة، وُعَاطاً جوالين حاملين رسائل متنوعة وغير أصولية- تبدو غير مجدية فيما يخص المتابعة الإيجابية لرسالة الكنيسة. وبالنسبة إلى مثل هذه الظواهر لم ترَ أن سلطة روح القدس حاضرة حقاً. وإذا لم يتم تعريفه بقدر أكبر من التحديد، فإن مبدأ روح القدس في تجلياته الأكثر تطرفاً بدأ منقلباً إلى تأليه إنساني تجديفي، أوفج في أفضل الأحوال، من شأنه أن يشكل تهديداً لعملية الفصل التقليدي بين الخالق والمخلوق، وأن يتحدى التفرد السامي لمأثرة المسيح الإنقاذية.

بالنظر إلى مثل هذا النزوع نحو ما هو مخرب وهرطقي، ومن منطلق الحاجة إلى الحفاظ على بنية معتقدات وطقوس منظمة، أقدمت الكنيسة على اعتماد رد سلبى عموماً على جملة الاعتراضات المعلنة ذاتياً على روح القدس. تزايد رفض التعبيرات الكاريزمية واللاعقلانية عن الروح - حالات النشوة الروحية العفوية، عمليات الشفاء الإعجازية، التحدث بلغات، النبوءات، التأكيدات الجديدة لإلهامات سماوية- مقابل الترحيب بتجليات أكثر انتظاماً وعقلانية مثل المواعظ، والقدايس والطقوس الدينية المنظمة، والمرجعية المؤسسية، والتزمت العقدي. ثمة لائحة محددة من أعمال الرسل جرى اختيارها بعناية واعتمادها على نحو دائم دون الاعتراف بأي آيات وحي جديدة على أنها كلام الرب المعصوم. ومرجعية الروح القدس التي أودعها المسيح في الرسل الأصليين، ما لبثت أن انتقلت، عبر نظام راسخ مقدس، إلى مطارنة الكنيسة، مع مبادرة بابا روما، خليفة بولس، إلى ادعاء امتلاك السلطة النهائية العليا في الغرب. أما مفهوم الروح القدس بوصفه مبدأ سماوياً ذا طاقة روحية ثورية، كامن في الجماعة الإنسانية ودافعة إياها باتجاه التأليه، فقد تضاءل في الإيمان المسيحي مفسحاً في المجال أمام مفهوم روح القدس الكامن فقط في سلطة الكنيسة المؤسسية وفاعليتها. تلك هي الطريقة التي تم بها الحفاظ على استقرار الكنيسة واستمرارها، ولو على حساب قدر أكبر من الأشكال الفردانية للتجربة الدينية والدوافع الروحية الثورية.

لم يتم تحديد علاقة الروح القدس بالأب والابن في العهد الجديد بدقة. وأوائل المسيحيين كانوا بوضوح أكثر اهتماماً بحضور المسيح والتحاقه بصوفهم منهم بالصياغات اللاهوتية الدقيقة. وفيما بعد قامت المجالس الكنسية بتحديد الروح القدس، بوصفه الشخص الثالث في ثالوث الرب، حيث بادر أوغسطين إلى وصف الروح بأنه روح المحبة المشتركة الجامعة للأب والابن. لبعض الوقت في العبادات المسيحية المبكرة كان الروح القدس يُتصور على أنه مؤنث (يرمز إليه، كما حصل لاحقاً أيضاً بحمامة)، كما كان يشار إليه أحياناً على أنه الأم المقدسة. وعلى المدى الطويل بات تصور الروح القدس يتم من منطلقات أكثر عمومية ولا شخصية، بوصفه قوة عجيبة ومقدسة، بدت حدته متضائلة جذرياً، مع تزايد اتساع المسافة الزمنية الفاصلة عن جيل الرسل الأول، وباتت الآيات المتواصلة لحضوره، ونشاطه، ومرجعياته، مغروسة في مؤسسة الكنيسة في المقام الأول.

روما والعقيدة الكاثوليكية

تعرض التأثير اليهودي في المسيحية في الغرب -الشعور بأداء رسالة تاريخية بتكليف من السماء، والتشديد على طاعة إرادة الرب، وعلى الصرامة الأخلاقية، وعلى الامتثال العقدي وعلى نزعة الاستبعاد- للمزيد من المضاعفة والتعديل بفعل تأثير روما. فتصور الكنيسة لعلاقة الإنسانية بالرب، بوصفها علاقة حقوقية محددة بصرامة بقانون أخلاقي كان مستمداً جزئياً من الفاموس الروماني الذي ورثته الكنيسة الكاثوليكية، رومانية القاعدة، واعتمدته، وفاعلية عبادة الدولة الرومانية الدينية كانت مستندة إلى المراعاة المتشددة لحشد من الضوابط والتشريعات. وعلى نحو أكثر جذرية، كان التشريع الروماني على الصعيدين النظري والعملي، معتمداً على فكرة التبرير أو التسويغ؛ فالخطيئة إن هي، لدى نقلها إلى ميدان الدين، إلا مخالفة إجرامية لنوع من العلاقة الحقوقية التي أقامها الرب بينه وبين الإنسان. وعقيدة التبرير أو التسويغ -للخطيئة، وللذنوب، وللتوبة، وللنعمة، وللتعويض- طرحها بولس في رسالته إلى أهل رومية²⁶، وتلقفها أوغسطين ثانية، بوصفها قاعدة علاقة

الإنسان بالرب. وبالمثل، فإن الفرض اليهودي القاضي بإخضاع إرادة الإنسان عالية التطور، ولكن المتمردة لإرادة مرجعية السماء وجد أنماطاً ثقافية مؤيدة في الخضوع السياسي المطلوب من قبل البنية السلطوية الهائلة للأمبراطورية الرومانية. الرب نفسه كان يُنظر إليه عموماً من منطلقات عاكسة للبيئة السياسية المعاصرة، بوصفه قائداً وملكاً، سيداً ورب عمل، عادلاً عدلاً مطلقاً دون جدال، حاكماً صارماً للجميع ومتناهي السخاء والكرم، مع المفضلين عنده.

إن الكنيسة المسيحية الحريضة على رسالتها الروحية وعلى المسؤولية الكبيرة الواقعة على كاهلها على صعيد الوصاية الدينية على البشر تطلبت صيغة استثنائية الدوام لضمان بقائها ونفوذها في العالم الكلاسيكي المتأخر. وجملة الأنماط والبنى الثقافية لكل من الدولة الرومانية والديانة اليهودية - السايكولوجية منها والتنظيمية والعقدية - كانت مناسبة جداً لتطور كيان مؤسس قوي واع لذاته قادر على قيادة المؤمنين والدوام عبر الزمن. ومع تطور الدين المسيحي في الغرب، سارعت قاعدتها اليهودية إلى تمثل المواصفات التشريعية والسلطوية القريبة في الثقافة الأمبراطورية الرومانية، وتمت قولبة جزء كبير من طابع الكنيسة الرومانية المميز، وفقاً لتلك المواصفات: سلطة مركزية قوية، بنية قضائية معقدة ضابطة للأخلاق والروح، المرجعية الروحية الملزمة للقسس والمطارنة، شرط الطاعة على أعضاء الكنيسة والتطبيق الفاعل لهذا الشرط، طقوس مؤطرة وأسرار ممأسسة، نزعة توسعية نضالية طاردة تستهدف هداية البرابرة وتمدينهم، وما إلى كل ذلك. قيل: إن سلطة المطران مقدرة من الرب، وغير قابلة للنقاش. فهو الممثل الحي لسلطة الرب على الأرض؛ هو حاكم وقاضٍ تعد قراراته فيما يتعلق بالخطيئة، والكفر، وبالحرم، وبقضايا دينية حيوية أخرى ملزمة في السماء. فالحقيقة المسيحية نفسها، في ظل نفوذ روما، أصبحت مسألة معارك حيوية حقوقية، صراعات سياسية، فرمانات أمبراطورية، فروضاً عسكرية، وصولاً، آخر الأمر، إلى مسألة تأكيدات لمرجعية سماوية معصومة يتمتع بها سلطان روما الجديد: البابا. أما الصيغ المرنة والمشاعية للكنيسة البدائية، فما لبثت أن أخلت مكانها، مرة وإلى الأبد، لمؤسسة كنيسة روما الكاثوليكية التراتبية

الهرمية. غير أن العقيدة المسيحية تم الحفاظ عليها، والإيمان المسيحي تم نشره، ومجتمع مسيحي تمت صيانتها في طول أوروبا القرون الوسطى وعرضها، في إطار بنية صارمة وشاملة كهذه.

في المدة التي أعقبت اهتداء قسطنطين إلى المسيحية أوائل القرن الميلادي الرابع، شهدت علاقة روما بالمسيحية انقلاباً كاملاً: كانت روما المضطهدة (بكسر الهاء) قد أصبحت روما المدافعة، الدائبة على الذوبان التدريجي في بوتقة الكنيسة. باتت حدود الكنيسة متطابقة مع حدود الدولة الرومانية، وبات دورها متحالفاً مع الدولة على صعيد صيانة النظام العام وإدارة جملة أنشطة ومعتقدات كتلة المواطنين. ومع حلول عهد البابا غريغوري الأعظم - أنموذج البابوية في القرون الوسطى ومهندسها، الذي تولى السلطة مطلع القرن السادس - كان المجتمع الغربي قد تغير جذرياً إلى درجة أن بيان أوغسطين الجدلي (الديالكتيكي) ضد روح الحقبة الوثنية المتأخرة كان قد أصبح المعيار السائد للثقافة²⁷. فالمرح العام، السيركات، احتفالات الأعياد الوثنية، جرى استبدالها بالاحتفالات التقديسية المسيحية والمسيرات المقدسة، بالأعياد والعطل الدينية. كان ثمة إحساس جديد بنوع من المسؤولية العامة توغل في المسيحية لدى قيام الأخيرة باقتحام المسرح العالمي بوعي غير مسبوق لرسالتها المتمثلة في سيادة العالم روحياً. وعلى نحو متزايد نجحت مؤسسة الكنيسة المتمركزة التراتبية، نظيرة الأمبراطورية الرومانية الدينية، في استيعاب زخم البحث الروحي المسيحي والتحكم به. فبمقدار ما أصبحت الأمبراطورية الرومانية مسيحية، أصبحت المسيحية رومانية.

كذلك كان لقرار قسطنطين القاضي بنقل عاصمة الأمبراطورية الرومانية شرقاً من روما إلى بيزنطة (التي أعيدت تسميتها بالقسطنطينية) مضاعفات هائلة ومهمة بالنسبة إلى الغرب: لأن فراغاً سياسياً وثقافياً كبيراً حصل في أجزاء كبيرة من أوروبا بعد انقسام الأمبراطورية إلى قطاعين شرقي وغربي، وبعد انهيار الأمبراطورية الغربية في أعقاب الهجرات البربرية. صارت الكنيسة المؤسسة الوحيدة القادرة على صيانة ما يشبه نوعاً من النظام الاجتماعي والثقافة المتمدنة في الغرب، ونجح مطران روما، بوصفه الرأس الروحي للعاصمة الملكية، تدريجياً في استيعاب

العديد من التمايزات والأدوار العائدة في السابق إلى الأمبراطور الروماني. بادرت الكنيسة إلى تولي سلسلة من الوظائف الحكومية والإدارية المختلفة وأصبحت سيدة المعرفة والفنون الوحيدة، صار كهنتها الطبقة المتعلمة الوحيدة في الغرب، وصار البابا المرجعية المقدسة العليا، القادرة على تطييب الأباطرة والملوك أو حرمانهم (إخراجهم من دائرة الكنيسة). ومن المحتوم أن الدول الجديدة التي تأسست فوق أنقاض الأمبراطورية الغربية، التي ما لبثت أن اهتدت إلى المسيحية بالتتابع، راحت ترى روما البابوية مركز المسيحية الروحي المتمتع بالسيادة. وعلى امتداد الألفية الأولى، لم تكتفِ الكنيسة الغربية بتركيز سلطتها بين يدي مطران أو بطرك روما، بل سعت بإصرار متدرج إلى تأكيد استقلالها عن الكنائس الشرقية المتمركزة في بيزنطة والمتحالفة هناك مع الأمبراطور الشرقي الذي كان لا يزال حاكماً. تضافرت عوامل المسافات الجغرافية، وفروق اللغة، والثقافة، والظروف السياسية، وجملة التأثيرات المختلفة لغزوات البرابرة والمسلمين، وسلسلة طويلة من النزعات والصراعات العقيدية الكبرى، ونزعات الغرب الاستقلالية بالذات أخيراً على توسيع الهوة الفاصلة بين كنيسة روما اللاتينية وكنيسة بيزنطة اليونانية (الإغريقية) ²⁸.

في ظل هذه الظروف، أُتيحت للمسيحية في الغرب فرصة تاريخية فريدة، اضطلعت الكنيسة الغربية بسلطة كونية خارقة للعادة في أوروبا القرون الوسطى. متحررة من كنيسة الشرق ودولته، منعقة من جملة البنى المدنية والعلمانية السابقة للأمبراطورية القديمة في الغرب، ومدعمة بتدين الشعوب والحكام. ما لبثت كنيسة روما أن أصبحت ليس فقط نظيرة الأمبراطورية الدينية، بل وخليفتها التاريخية. والصورة الذاتية المثالية لكنيسة القرون الوسطى الناشئة تمثلت بلوحة عصر سلام روماني روحي مهيمن على العالم تحت ريادة هيئة كهنوتية تراتبية حكيمة ورحيمة. وأوغسطين بالذات كان قد حلم بسقوط روما القديمة، تلك الأمبراطورية الزمنية، في ضوء روما جديدة، الأمبراطورية الروحية للكنيسة المسيحية، التي بدأت مع الرسل وكانت تستمر عبر التاريخ انعكاساً لصورة ملكوت الرب السماوي في هذا العالم. وبتصرفه هذا كان أوغسطين يسهم في عملية الانتقال التاريخية التي أقدمت عليها المسيحية، وهي تعيد فهم طبيعة مملكة السماء الموعودة من منطلق الكنيسة الموجودة ²⁹. ومع

تقدم قرون العصور الوسطى وقيام الكنيسة تدريجياً بترسيخ مرجعيتها وسطوتها في روما، انبثقت كنيسة روما الكاثوليكية، على نحو قاطع وحاسم، بوصفها المؤسسة ذات المرجعية الكونية الصحيحة الوحيدة التي أوكّل الرب إليها مهمة إنقاذ الإنسانية.

مريم العذراء والكنيسة الأم

تمخض اهتمام جماهير الوثنيين إلى الديانة المسيحية على نطاق واسع في المراحل المتأخرة من تاريخ الأمبراطورية الرومانية عن تطور لافت آخر في الديانة المسيحية. على الرغم من أن العهد الجديد لم يوفر إلا القليل من المعلومات عن مريم، أم يسوع، والقليل عن التأييد الصريح لأي دور مهم يمكنها أن تضطلع به في كنيسة المستقبل، فإن تقديساً غير عادي لمريم، انبثق عفواً وترسخ، بوصفه أحد العناصر المهيمنة في الرؤية المسيحية الشعبية، خلال الحقبة الكلاسيكية المتأخرة من العصور الوسطى. فالعهدان القديم والجديد كانا، كلاهما، وعلى نحو شبه متطابق، أبوين (بطيريكين) في توحيدهما (في عقديتهما التوحيدية)، غير أن الحشود الوثنية التي اهتدت إلى المسيحية في أمبراطورية ما بعد قسطنطين جلبت معها تقليد الإلهة الأم العظيمة ذا الجذور الراسخة (جنباً إلى جنب مع عدد غير قليل من الأمثلة الأسطورية لعذراوات مقدسات وولادات عذاري لأبطال مقدسين)، ذلك التقليد الذي ما لبث إدماجه بالتدين المسيحي أن أفضى إلى إحداث تعزيز ذي شأن لدى احترام الكنيسة لمريم، غير أن الأخيرة بقيت، مع ذلك، مختلفة جذرياً عن إلهات الوثنيين، بوصفها الشخصية التاريخية المحورية في عملية تجسد المسيح غير القابلة للتكرار، بدلاً من إلهة طبيعة متولية إدارة دورات أزلية من الموت والبعث. من التربة الأسطورية الوثنية انبثق نوع من الولاء المكثف لمريم التي ما لبث دورها وشخصيتها أن جرى تطويرهما في إطار فهم مسيحي مميز.

من منطلق الخلفية التوراتية وحدها، لم يكن إضفاء مثل هذا الدور الرفيع على مريم في التدين المسيحي تطوراً متوقعاً. فالإشارات إلى مريم في الأناجيل ليست موسعة، كما أنها ليست كلية التطابق. حين تتلقى في إنجيل لوقا الإعلان الملائكي لاحتمال حملها، يجري تصويرها كريمة الامتثال لمشيئة الرب، مدركة للدور الخاص الذي

ستضطلع به في مخطط السماء، فريدة التناسب مع هذا الدور بفضل طهارتها الكلية على الصعيدين الجسدي والنفسي. غير أن مقاطع في إنجيل مرقص، مستندة ربما إلى تراث أقدم، تصور شخصية إنسانية أكثر أنموذجية، موحية بأنها ربما لم تكن واعية لدور يسوع السماوي خلال جزء كبير من حياته. وكذلك في مرقص ثمة إشارات إلى تمتع يسوع بعدد غير قليل من الأقارب المقربين، ربما من الأشقاء والشقيقات، الذين بدوا، مثل أمه، معارضين يسوع في المراحل المبكر من إدراكه الذاتي لرسالته. وحتى الإنجيل وفق رواية يوحنا يتضمن إشارات إلى توتر محدد بين مريم وابنها. كذلك يبقى الدليل التوراتي على كون مريم عذراء، حين حملت وأنجبت غامضاً. ثمة إنجيلان، مرقص ويوحنا، لا يأتیان على ذكر الموضوع بالطلق، مثلهما مثل رسائل بولس. أما إنجيلا متى ولوقا اللذان يفعلان فليسا مطردين ضمناً؛ لأن الروايتين، كليهما، تقدمان شجرتي نسب تبينان انتساب يسوع المباشر إلى داود (واصلاً، مع لوقا، إلى آدم)، وتنتهيان بزواج مريم يوسف، لا بمريم نفسها.

ولكن مريم، مع اعتراف المؤمنين بأنها العذراء، ومع قيام اللاهوتيين بتصويرها، بوصفها أداة تجسيد ثوغوس (كلام) السماء، سرعان ما ألْبست أثواب التبجيل في الكنيسة الأولى، بوصفها حلقة الوصل بين البشرية والمسيح بل وبوصفها مرتبطة عضوياً بالمسيح. في داخل مريم كان الاندماج الأول بين ما هو سماوي وما هو بشري قد حصل. ونظراً لأن المسيح عُدَّ هو آدم الثاني، فإن مريم عُدَّت حواء الثانية، جالبة الخلاص للبشرية والطبيعة، ومصوِّبة عصيان حواء العذراء الأولى، من خلال حملها العذري الامتثالي الطوعي. انتصبت مريم مثلاً أعلى لسائر تلك الفضائل المميزة للمزاج والروح المسيحيين، مثلاً أعلى للطهر والعفة، للطف والتواضع، لآيات البساطة، والحلم، والبركة الخالصة، والجمال الداخلي، والبراءة الأخلاقية، ونكران الذات، والاستسلام لمشیئة السماء.

إن الجمع من خلال مريم بين عنصر التغذية النسوية المستمدة من الإلهة الأم الوثنية العظيمة وعلاقة الأخيرة الجذرية بالطبيعة أسهم في إضفاء النعومة على الرب اليهودي المتعالي والذكوري الأكثر تشدداً. ورفع مريم إلى ما هو قريب من

مرتبة أم إلهية أدى أيضاً (بالنسبة إلى الوثنيين المهتدين) إلى توفير تنمة ضرورية للرب الأب الوحيد والمطلق على نحوٍ يتعذر تفسيره دونها، إن الاعتراف بالأم العذراء وعبادتها أدبا إلى جعل الهيكل المسيحي أكثر تناغماً مع الإحساس الكلاسيكي بالعالم وشكلاً جسراً قوياً بين المسيحية وديانات الطبيعة الوثنية المؤمنة بالبعث بعد الموت. غير أن دور مريم العذراء بقي في سياق التاريخ الإنساني، في حين أن الإلهات الأمهات السابقات كن يضطلعن برئاسة الطبيعة. ومما انطوى على قدر كبير جداً من الأهمية في نظر أوائل اللاهوتيين أن علاقة أمومة مريم الإنسانية بالمسيح ضمنت إنسانية الأخير الحقيقية الثابتة، في مواجهة بعض المزاعم الغنوسطية القائلة: إن المسيح لم يكن إلا كياناً مقدساً فوق إنساني حصراً.

أحياناً، بدا التبجيل الشعبي الواسع لمريم من وجهة نظر الكنيسة متجاوزاً حدود إمكانية التبرير اللاهوتي. إلا أن تلك المشكلة ما لبثت أن حُلّت عن طريق تماهي مريم العذراء مع الكنيسة. فنظراً لأن مريم كانت المؤمنة الأولى بالمسيح جراء تسليمها بإعلان ميلاده السماوي، وأولى من استقبلت المسيح في أحشائها من البشر، فإنها مثلت الأنموذج الأصلي الأول للجماعة الكنسية كلها. وفيما يخص جانب مريم الاستقبالي والعذري، تم النظر إلى الكنيسة على أنها «عروس المسيح» المرشحة للتوحد مع المسيح، حين تتلقى البشرية الفيض السماوي الكامل آخر الزمن. غير أن ما كان أكثر انطواء على الأهمية تمثل في تماهي مواصفات الأمومة لدى مريم مع الكنيسة: ف«الكنيسة الأم المقدسة» أصبحت، في ظل الرعاية الكامنة لمريم، ليس فقط تجسيد الإنسانية المسيحية، بل والنسيج أو القوام المغذي الذي يمكن من خلاله احتضان جميع المسيحيين، وحمايتهم، وإرشادهم.³⁰

وهكذا، فإن المسيحيين تصوروا أنفسهم أولاد الكنيسة الأم من ناحية، والرب الأب من ناحية ثانية في الوقت نفسه. ومن ثم فإن صورة الأمومة المرضعة والمغذية لمريم العذراء والكنيسة الأم قامت بتكملة وتعديل، ليس فقط الصورة الأبوية المتجهمه ليهوه التوراة، بل وميل الكنيسة الخاص إلى النزعتين الحقوقية الصارمة من جهة والسلطوية الأبوية من جهة ثانية³¹. حتى فن عمارة مباني الكنيسة، بمدخلها المضئية وبنائها الرحمية المقدسة، ذلك الفن الذي بلغ أوجهه في كاتدرائيات القرون الوسطى

العظيمة، دأب على إعادة خلق هذا الإحساس الملموس برحم الأم العذراء المقدس. والكنيسة الكاثوليكية بمجملها تولت مهمة الاضطلاع بالدور الثقافي الكوني الشامل لرحم روحي، وفكري، وأخلاقي، واجتماعي حاضن للجميع، حامل للجماعة المسيحية الوليدة، لجسد المسيح اللغز، قبل ولادته في ملكوت السماء. لعل تقديس مريم وإضفاء قداسة أمومتها على الكنيسة هما اللذان وفرا الضمانة الأنجح للحفاظ على عنصر التوحيد المسيحي في الروح المسيحية الجماعية.

خلاصة

ارتدى الوعي المسيحي البدائي أثواباً ثقافية وفكرية مختلفة - يهودية، إغريقية وهلينية، غنوسطية (عرفانية) وأفلاطونية جديدة، رومانية ومشرقية دنيا - نجحت المسيحية في إذابتها في بوتقة فريدة في دوامها، وإن بقيت ملأى بالتناقضات في الغالب. وتركيبه البوتقة تلك التعددية في أصولها، ولكن الأحادية في صيغتها المتطورة كان من شأنها أن تتولى عملياً إدارة العقل الأوروبي حتى النهضة.

تعالوا نحاول رسم عدد قليل من خطوط التمايز الوجيزة فيما بين هذه النظرة، وتلك التي كانت سائدة في الحقبة الإغريقية - الرومانية، مركزين خصوصاً هنا على طابع الرؤية المسيحية في الغرب من الحقبة الكلاسيكية المتأخرة، وصولاً إلى العصور الوسطى المبكرة. وفي هذا الإطار المرجعي، مع السماح بعدم الدقة الحتمي في مثل هذه التعميمات، يستطيع المرء أن يقول: إن التأثير الإجمالي للمسيحية في العقل الإغريقي - الروماني كان على النحو الآتي:

(1) إقامة هيئة تراتبية أحادية في الكون، عبر الاعتراف برب أعلى واحد، الثالوث الخالق وسيد التاريخ، وصولاً إلى استيعاب ونفي تعددية الديانة الوثنية، مع العمل على الحط من قيمة ميتافيزيقا الصيغ الأنموذجية الأصلية، وإن دون استئصالها.

(2) تعزيز ثنائية الروح - المادة الأفلاطونية من خلال حقنها بعقيدة الخطيئة الأصلية، وسقوط الإنسان والطبيعة، والذنب الإنساني الجماعي، من خلال

حرمان الطبيعة إلى حد كبير من أي قداسة كامنة، مشرقة كانت أم موحدة، برغم إبقاء العالم هالة ذات وهج فوق طبيعي، رحمانية كانت أم شيطانية، ومن خلال الاستقطاب الجذري للخير والشر.

(3) إضفاء الصفة الدرامية (الملحمية) على علاقة المتعالي مع ما هو إنساني من منطلق إمساك الرب بدفة التاريخ، وقصة الشعب المختار، والظهور التاريخي للمسيح على الأرض، وعودة ظهوره اللاحقة لإنقاذ البشرية في مستقبل عصر رؤيوي مشحون بالكارثة، مستحدثاً بذلك إحساساً جديداً بحركية تاريخية، بمنطق خلاصي سماوي في تاريخ كان خطياً بدلاً من أن يكون دورانياً؛ دائماً مع ذلك على التدرج في زرع هذه القوة الخلاصية في الكنيسة المؤسسة القائمة، مستعيداً بذلك على نحو مضمحل للتاريخ أكثر اتصافاً بالسكون³².

(4) استيعاب أسطورة الإلهة الأم الوثنية وتحويلها وصولاً إلى إذابتها في بوتقة لاهوت مسيحي جرى إلباسه ثوباً تاريخياً، فيه مريم العذراء الأم البشرية كما في بوتقة واقع تاريخي واجتماعي متواصل في صيغة الكنيسة الأم.

(5) تقليص قيمة مراقبة العالم الطبيعي، تحليله، أو فهمه، وصولاً إلى الاستخفاف بالمواهب التحليلية والتجريبية، أو إنكارها لمصلحة ما هو عاطفي، وأخلاقي، وروحي، مع حصر سائر المواهب الإنسانية بمتطلبات الإيمان المسيحي وإخضاعها لمشينة الرب.

(6) شجب قدرة الإنسان على التوغل الفكري أو الروحي المستقل في معنى العالم، من منطلق كون الكنيسة والكتب المقدسة صاحبة السلطة والمرجعية المطلقتين في قضية الفصل النهائي لقضية الحقيقة.



لقد قيل: إن الغيوم المانوية خيمت على خيال القرون الوسطى. فكل من التدين المسيحي الشعبي من ناحية وجزء كبير من اللاهوت في القرون الوسطى من ناحية ثانية دل على قدر حاسم من اهتراء العالم المادي والحياة الحالية، مع تكرار حشر

«العالم، الجسد، والشيطان» في سلة واحدة بوصفها، ثالثاً شيطانياً. كانت إماتة والجسد ضرورة روحية مميزة. أما العالم الطبيعي فكان وادي البؤس والموت، وقلعة الشر التي كان سيتم انتشار المؤمن منها؛ إشفاقاً عليه عند انتهاء هذه الحياة. فالإنسان لا يأتي إلى العالم إلا مرغماً، شأنه شأن فارس مقتحم لبؤرة ملأى بالأشباح والخطايا؛ أملاً فقط في المقاومة، وتحقيق الغلبة، والعبور إلى الضفة الأخرى. بالنسبة إلى كثيرين من أوائل لاهوتيين العصر الوسيط كانت الدراسة المباشرة للعالم الطبيعي والعمل على تطوير عقل إنساني مستقل تبدو أن تهديدتين بغيضتين لتماسك الإيمان الديني. صحيح أن خير قيام الرب بالخلق المادي لم يكن مرفوضاً كلياً، وفقاً للعقيدة المسيحية الرسمية، غير أن العالم بالذات لم يكن يُعد هدفاً جديراً بمسعى الإنسان وتعبه. بالمعنى الروحي بدا العالم غير ذي شأن إلى حد كبير، وإن لم يكن شراً من ألفه إلى يائه.

مصير الروح الإنسانية محسوم سلفاً من السماء، يعرفه الرب قبل بدء الزمن، اعتقاد ومدعوم نفسياً ويتوازى مع العجز الظاهر لإنسان العصر الوسيط المبكر في مواجهة الطبيعة، والتاريخ، والسلطة التقليدية. قد تكون ملحمة حياة الإنسان بؤرة اهتمام مشيئة الرب، إلا أن دور هذا الإنسان بقي ضعيفاً وثانويّاً. فبالمقارنة، مثلاً، مع أوديسة هوميروس، من الممكن رؤية الفرد في القرون الوسطى عاجزاً نسبياً أمام الشر والعالم، شخصاً تائهاً في غياب إرشاد الكنيسة وحمايتها المطردين. («الهيام» هنا ليس مغامرة بطولية بمقدار ما هو انزلاق هرطقي إلى مهاوي الكفر). والمقارنة مع سقراط، مثلاً، بدا من الممكن رؤية المسيحي في القرون الوسطى معانياً من حصار فكري لا يستهان به. («الشك» هنا ليس أولى الفضائل الفكرية بمقدار ما هو إخفاق روحي خطير). أما تأكيد فردية الإنسان - وهو أمر كان شديد التقشي في أئنا أيام بريكيليس، مثلاً - فقد بدا الآن مرفوضاً إلى حد كبير لمصلحة نوع من التسليم الورع بإرادة الرب، وبلغة أكثر عملية، نوع من الإذعان لسلطة الكنيسة الأخلاقية، والفكرية، والروحية. وهكذا، فإن من مفارقات المسيحية الكبرى أن رسالة كان جوهرها الأصلي ذلك الجوهر المتمثل في البعث السماوي للكون، محطة تحول الدهور عبر التجسد الإنساني للوغوس (كلام الرب) قد رفعت على نحو غير مسبوق أهمية حياة الإنسان،

وتاريخ الإنسان، وحرية الإنسان، ما لبث أن بات مضطرباً بمهمة فرض تصور نقيض إلى هذا الحد أو ذاك.

ولكن النظرة المسيحية إلى العالم، حتى في صيغتها عبر القرون الوسطى، لم تكن على هذه الدرجة من البساطة وأحادية النظرة التي قد توحى بها هذه الفروق. فالحافزان كلاهما - المتفائل والمتشائم، الثنائي والأحادي - بقيا دائمي الاندماج في تركيبة يتعذر تفكيكها. وبالفعل، فإن الكنيسة رأت أن أحد طريفي الاستقطاب كان يجعل الآخر ضرورياً وأن المصير السماوي العظيم للمسيحي المؤمن والجمال الفائق للحقيقة المسيحية كانا، مثلاً، يستدعيان اعتماد مثل هذه التدابير القوية من التحكم المؤسسي والصرامة العقدية. وفي نظر عدد كبير من ذوي الضمائر الحية المسيحيين، فإن واقع استمرار الصيانة الناجحة للوحي والطقس المقدسين قرناً بعد قرن أهم بكثير من الشروع العابرة لسياسة الكنيسة المعاصرة أو التشوهات المؤقتة للمعتقدات الشعبية والعقيدة اللاهوتية. ومن مثل هذا المنطلق نرى أن رحمة الكنيسة المنقذة كامنة آخر المطاف في الأهمية الكونية الشاملة لرسالتها الأرضية. أما الأخطاء الظاهرة للكنيسة العادية فلم تكن إلا آثاراً جانبية حتمية للمسعى الإنساني غير المثالي في سبيل تنفيذ خطة ذات مدى بالغ الاتساع على نحو غير قابل للتصور. ومن منطلقات مشابهة، جرى النظر إلى العقائد الجامدة والطقوس المسيحية على أنها فوق وخلف المحاكمة المستقلة للمسيحيين الأفراد - كما لو أن جميع المسيحيين كانوا مكلفين بالاستغراق في عمليات التمثيل الرمزي لحقائق الكون، وهي حقائق ليست آيات سموها وعظمتها في متناول المؤمن على نحو مباشر، وإن كانت مرشحة مع الزمن لأن تصبح قابلة للفهم مع التقدم الروحي للإنسانية. ومهما كانت ضالة مسيحيي العصر الوسيط الوجودية البادية، فإن هؤلاء كانوا متأكدين من أنهم المستفيدون المحتملون من نعمة المسيح الإنقاذية، عبر الكنيسة التي قامت برفعهم إلى ما فوق سائر الشعوب في التاريخ، وبإبطال أي مقارنة سلبية مع الثقافات الوثنية.

غير أننا كنا ضمناً، في مقارنة حقبة بأخرى، بعيداً عن مثل هذه الدفاعات الدينية، دائبين على وضع الشخص المتوسط في المراحل الأولى من المسيحية الغربية في القرون

الوسطى في مواجهة فريق صغير نسبياً من اليونانيين اللامعين الذين ازدهروا خلال مدة وجيزة نسبياً تميزت بإبداع ثقافي فريد مطلع الحقبة الكلاسيكية. لم يكن الغرب في القرون الوسطى خالياً من العباقرة، حتى ولو كانوا قليلين ونادري التأثير في القرون الأولى. أما الزعم بأن هذا الشح كان عائداً إلى المسيحية أكثر من عودته إلى عوامل تاريخية أخرى، فمن شأنه أن يكون تهوراً وطيشاً، ولا سيما بالنظر ليس فقط إلى انحطاط الثقافة الكلاسيكية قبل صعود المسيحية بزم طويل، بل وإلى جملة الإنجازات الخارقة للثقافة المسيحية اللاحقة أيضاً. وعلينا ألا ننسى أن سقراط حُكم عليه بالإعدام من قبل النظام الديمقراطي في أثينا؛ بسبب «اللاتقوى، كما لم يكن الفيلسوف أو العالم الوحيد الذي تمت إدانته بسبب آرائه غير الأصولية في العصر القديم. وبالمقابل، فإن الفرسان الآثريين في القرون الوسطى ين للكأس المقدسة لم يكونوا خلفاء غير جديرين لأسلافهم الهوميريين. فنزعة المغامرة والدغمائية موجودتان بالتأكيد في جميع العصور، حتى وإن تعرض التوازن فيما بينهما للتغيرات، ومما لا شك فيه أن أحد الطرفين يؤدي إلى حفز الطرف الآخر على المدى الطويل. وعلى أي حال، فإن أي مقارنة نفسية أعم بين العصرين الوسيط والكلاسيكي من شأنها أن تكون أكثر إنصافاً وأن تشي، ربما، بقدر أقل من التباين.

من الممكن، بالتأكيد، القول: إن مكاسب معنوية واجتماعية تراكمية معينة تحققت للشعوب الوثنية والبربرية التي اهدت إلى المسيحية، والتي جرى تثقيفها أسبوعاً بعد أسبوع، سنة بعد سنة، بجدوى إضفاء قيمة جديدة على قداسة الحياة الفردية، والاهتمام برخاء الآخرين، والصبر، والتواضع، والعفو، والرحمة. وفي حين أن الحياة الانطوائية كانت في العصور الكلاسيكية من مميزات قلة من الفلاسفة، فإن التركيز المسيحي على المسؤولية الشخصية، وعلى الخطيئة، والاستقالة من الحياة العلمانية، شكل تشجيعاً على الاهتمام بالحياة الداخلية بين صفوف دائرة أوسع بما لا يقاس من السكان. وعلى النقيض مما كان سائداً في قرون غابرة من شك فلسفي واغتراب ديني مزعجين غالباً، فإن النظرة المسيحية إلى العالم طرحت رحم تغذية روحية وعاطفية مستقراً، عصياً على التغيير، تكون فيه كل نفس إنسانية ذات شأن في إطار المخطط

الأكبر للأمم. ثمة شعور بنظام كوني بات سائداً، ومن شأن المبالغة في تقويم الطاقة الكاريزمية العظيمة الكامنة في شخصية يسوع المسيح العليا الجامعة لمجمل الكون المسيحي الشاملة أن تكون صعبة. ومهما كانت القيود التي ربما أحس بها مسيحيو العصور الوسطى، فإن من شأن ذلك أن يكون قد تم التعويض عنه بنوع من الوعي المكثف لمكانتهم المقدسة، مع خلاصهم الروحي المحتمل. وعلى الرغم من أن حياة الإنسان قد تكون امتحاناً الآن، فإن الخطة السماوية للتاريخ بدت دائبة على الدفع التدريجي للمؤمنين باتجاه العودة النهائية إلى التوحد مع الرب. وبالفعل، فإن قوة الإيمان، والأمل، والحب عظيمة، من حيث المبدأ، قادرة على إلغاء كلمة «مستحيل» من قاموس الكون المسيحي، وعلى امتداد حقبة طويلة، كانت غالباً مظلمة وازخرة بالفوضى، نجحت النظرة المسيحية إلى العالم في رفع راية واقع ملكوت روعي مثالي، يستطيع فيه جميع المؤمنين، أولاد الرب، أن يجدوا ملاذاً يأويهم ويحتضنهم.

إذا نظرنا الآن استعادياً إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في أوج مجدها أواسط العصور الوسطى، حيث أوروبا كلها تقريباً كاثوليكية، وحيث تاريخ البشرية متركز رقمياً على ميلاد المسيح، وحيث بابا روما هو الحاكم الروحي، بل والزمني في الغالب، وحيث جماهير المؤمنين مشبعون تقوى مسيحية، وحيث الكاتدرائيات القوطية البديعة منتصبة، وحيث فيض الأديرة والكنائس، والكتبة والباحثون وآلاف الرهبان، والخوارنة، والراهبات، وحيث الرعاية المنتشرة على نطاق واسع للمرضى والفقراء، وحيث الشعائر المقدسة، والأعياد العظيمة بمواكبها ومهرجاناتها، والفن الديني المجيد للتراتيل الغريغورية، وجملة المسرحيات الأخلاقية المستمدة من قصص الإعجاز، وشمولية اللغة اللاتينية على الصعيدين الطقسي والبحثي، والحضور الكلي للكنيسة والتدين المسيحي في جميع ميادين النشاط الإنساني، هذا كله لا يسعه إلا أن يثير قدراً معيئاً من الإعجاب بضخامة وعظمة نجاح الكنيسة في بناء صرح ثقافي مسيحي كوني شامل وفي أداء رسالتها الأرضية³³. ومهما كانت صحة المسيحية الميتافيزيقية الفعلية، فإن الاستمرار الحي للثقافة المتمدنة الغربية بالذات مدين بوجوده لحيوية وانتشار الكنيسة المسيحية في طول أوروبا في القرون الوسطى وعرضها.

غير أن علينا، ربما، أن نحذر، قبل كل شيء من محاولة إسقاط معايير حكم علمانية حديثة على النظرة العالمية لحقبة أبكر. إن السجل التاريخي يشي بأن المبادئ الأساسية لإيمان مسيحيي العصر الوسيط لم تكن عقائد مجردة مفروضة من مرجعية كهنوتية، بل الجوهر الحقيقي لتجربتهم بالذات. أعمال الرب أو الشيطان أو العذراء مريم، حالتا الخطيئة والخلاص، توقع مملكة السماء، ذلك كله كان مبادئ مفعمة بالحياة، داعمة ومحركة للعالم المسيحي عملياً. علينا أن نفترض أن التجربة في القرون الوسطى لواقع مسيحي محدد كانت ملموسة وواضحة ذاتياً، شأنها، مثلاً، شأن التجربة الإغريقية القديمة لواقع أسطوري بحشد آلهته وإلهاته، أو التجربة الحديثة لواقع لا شخصي وموضوعي مادي، مختلفة كلياً عن أي حالة نفسية ذاتية خاصة. هذا هو السبب الذي يلزمنا بأن نحاول النظر إلى النظرة العالمية في القرون الوسطى من الداخل إذا كنا نريد أن نقارب نوعاً من الفهم لتطور روحنا الثقافية. بمعنى من المعاني، نتحدث هنا عن عالم معين، بمقدار ما نتحدث عن نظرة عالمية محددة. وكما هو الوضع مع الإغريق نجدنا متحدثين عن نظرة عالمية دأب الغرب على صياغتها وقولبتها، وعلى نقدها وإنكارها، ولكن دون التخلي عنها في أي من الأوقات.

وبالفعل، فإن التناقضات العميقة الكامنة في الرؤية المسيحية نفسها - جملة التواترات والمفارقات الداخلية الكثيرة المتجذرة في منابع المسيحية المتعددة من ناحية وفي الطابع الديالكتيكي للتركيب المسيحية من ناحية ثانية - هي التي كان من شأنها أن تظل دائبة وباطراد على تعطيل نزوع العقل المسيحي إلى الدوغمائية التوحيدية ضامنة، من ثم، ليس فقط حركيتها التاريخية العظيمة، بل وتحولها الذاتي الجذري أيضاً، مع مرور الزمن.



الجزء الرابع

تحول الحقبة في القرون الوسطى

ها نحن أولاء نبادر إلى الإمساك بمفاتيح إحدى مهماتنا المركزية: نبادر إلى متابعة التطور المعقد للعقل الغربي من محطة النظرة المسيحية في القرون الوسطى إلى العالم إلى مواقع النظرة العلمانية الحديثة إلى هذا العالم، وهي مسيرة تحول ملحمة طويلة كان الفكر الكلاسيكي سيؤدي فيها دوراً محورياً.



أمجاد الحضارة الكلاسيكية والأمبراطورية الرومانية كانت ذكريات بعيدة، بالنسبة إلى الغرب في القرون الوسطى المبكر. فالهجرات البربرية لم تكن قد اكتفت بتدمير نظام الغرب ونسف سلطته المدنية، بل كانت قد قطعت أشواطاً بعيدة على صعيد استئصال أي حياة ثقافية عليا وقامت، خصوصاً بعد التوسع الإسلامي، بقطع سبل وصول الغرب إلى النصوص الإغريقية الأصلية. وعلى الرغم من وعيهم لمكانتهم الروحية الاستثنائية في روعتها، فإن المسيحيين الواعين ثقافياً في العصور الوسطى المبكرة كانوا يدركون أنهم كانوا يعيشون في غداة مظلمة كثيفة لعصر ذهبي زاهر بالثقافة والعلم. إلا أن عدداً قليلاً من هؤلاء نجح في إبقاء الشعلة الكلاسيكية مضيئة في الأديرة الكنسية. ففي تلك الحقبة المضطربة سياسياً واجتماعياً، كانت الحوزة الدينية المسيحية هي التي وفرت ملاذاً محمياً مكن الدراسات العليا والأبحاث المعمقة الجادة من الاستمرار والتطور في جو من الأمان.

بالنسبة إلى العقل في القرون الوسطى كان التقدم الثقافي يعني قبل كل شيء، ويستدعي، استعادة النصوص القديمة مع معانيها. فأباء الكنيسة المسيحية القديمة كانوا قد رسخوا تقليداً فاعلاً وناجحاً قضى بعدم رفض الإنجازات الوثنية القديمة كلياً، وبالعمل، بدلاً من ذلك، على إعادة تفسيرها وفهمها في إطار الحقيقة المسيحية،

وذلك هو الأساس الذي استند إليه أوائل خوارنة العصر الوسيط، حين عكفوا على مواصلة ما يشبه الدراسات البحثية. وفي الأديرة، بات نسخ المخطوطات بأيدي كثيرة نمطاً أنموذجياً من أنماط العمل اليدوي. إن رجل دولة أرسقراطياً وفيلسوفاً مسيحياً في ساعات غروب شمس روما القديمة يدعى بويتوس³⁴ حاول حفظ التراث الفكري الكلاسيكي للأجيال القادمة، ونجح جزئياً، وبعد موته أوائل القرن السادس انتقلت كتاباته ومؤلفاته اللاتينية عن الفلسفة الأفلاطونية والأرسطوطاليسية، كما عن اللاهوت المسيحي، إلى التراث الرهباني، وعكف على دراستها أجيال من باحثي العصر الوسيط. وبالمثل فإن شارلمان أقدم، بعد إنجاز عملية توحيد الجزء الأكبر من أوروبا عن طريق الاجتياح العسكري لبناء الدولة المسيحية الغربية أواخر القرن الثامن، على تشجيع نهضة دراسات وأبحاث ثقافية مستندة إلى المثل الكلاسيكية، قدر استنادها إلى نظيرتها المسيحية.

إلا أن الباحثين كانوا نادرين، منابع الثقافة شحيحة، والنصوص الكلاسيكية الأصلية غير متوافرة بأكثريتها، على امتداد النصف الأول من العصور الوسطى. وفي ظل هذه الشروط كان التقدم الفكري بالنسبة إلى الشعوب الغربية المندمجة ببعضها حديثاً عملية بطيئة وشاقة. فمجرد تعلم مفردات وقواعد لغة الإمبراطورية المهزومة، وإتقان أنماط تفكيرها عالية التطور أساساً، واستحداث منهجية تعليمية سليمة، كانت سلسلة من المهمات الخطيرة، المتطلبية قروناً من الجهود البحثية.

ولم تكن هذه هي العقبات الوحيدة؛ لأن الأولوية المطلقة للعقيدة المسيحية نسبة إلى جملة الهموم العلمانية أدت إلى إحباط أي انخراط موسع في الفكر والثقافة الكلاسيكيين بعد ذاتهما ومن منطلقاتها الخاصة. فالطاقات الفكرية للرهبان الطليعيين بقيت مستغرقة في تأمل الكتاب المقدس الذي كان من شأنه أن يمكن العقل من التقاط المعنى الروحي للكلمة، دافعاً الروح نحو الاندماج الصوفي بالسماء. وهذا البحث والفرع الدراسي الرهباني المتجذر في لاهوت آباء الكنيسة القدماء لم يتمخض عن أي رغبة ذات شأن في التوجه نحو الأطراف البعيدة عن المركز متابعة لاهتمامات فكرية أخرى لم تكن مؤهلة إلا للتطفل على بؤرة التأمل الداخلي المعزولة. إن مطالب

العالم الآخر ظلت شاغلة لاهتمام المسيحيين المؤمنين، وأدت من ثم، إلى كبت أي اهتمام جدي وملزم بكل من الطبيعة، أو العلوم، أو التاريخ، أو الأدب، أو الفلسفة؛ إكراماً لعيون هذه الفروع المعرفية ذاتها. ونظراً لأن حقائق الكتاب المقدس كانت كلية الشمول، فإن تطور العقل البشري لم يحظَ بالتطبيب والتشجيع، إلا لتحقيق هدف الفهم الأفضل لألفاظ التعاليم المسيحية ومعتقداتها.

غير أن النشاط الثقافي في الغرب ما لبث، مع حلول منتصف العصر الوسيط، نحو عام 1000، حيث باتت أوروبا، أخيراً، متمتعة بقدرٍ معين من الأمن السياسي بعد قرون من الغزوات وانعدام التنظيم، أن بدأ يتسارع على عدد من الجبهات: زادت الكتلة السكانية، تحسنت الزراعة، تنامت التجارة داخل القارة وخارجها، صارت الاتصالات مع الثقافتين الإسلامية والبيزنطية الجارتين أكثر تكرراً، مدن وبلدات انبثقت جنباً إلى جنب مع طبقة عليا متعلمة، نقابات وجمعيات تشكلت، ونهوض عام على صعيد الرغبة في تحصيل المعرفة والعلم أفضى إلى تأسيس الجامعات. كان العالم الإقطاعي القديم الجامد يخلي مكانه لشيء جديد.

كانت سلسلة التشكيلات الاجتماعية الجديدة -النقابات، الكارات، المشاعات، الأخويات- مستندة إلى خطوط أفقية وأخوية، بدلاً من السلطة العمودية والأبوية السابقة للأسياد على الأتباع، وطقوس موافقتها قائمة على التوافق الديمقراطي بدلاً من القسم المكرس كنسياً الذي كان أساس التبعية الإقطاعية. تمت إعادة قولبة الحقوق والمؤسسات السياسية من منطلقات أكثر علمانية. الإجراءات القضائية باتت أقرب إلى اعتماد البرهنة العقلانية، بدلاً من التعذيب. عالم الطبيعة اكتسب قدراً متزايداً من الواقعية، بالنسبة إلى العقل في القرون الوسطى، متجلياً بوضوح في الإباحية والواقعية الجديدة بقصة الوردة Roman de la Rose لجان دو ميون بمقدار تجليه في استخدام اللاهوتين الواسع لكلمة يونفيرستياس للدلالة على الكون الملموس، بوصفه مجعماً متجانساً موحداً، في تناغم سماوي للتنوع الطبيعي. أما الأدب والفكر القديمان، من تيمايوس Timaeus وأفلاطون إلى آرس أماتوريا Ars Amatoria وأوفيد فاهتدت إلى زبائن متذوقين. راح الشعراء الغنائيون منهم والمليكون يتغنون

بأنموذج جديد من الحب الرومانتيكي الأسر للروح بين أفراد أحرار في تمرد ضمني على التقاليد الإقطاعية السائدة، القائمة على النظر إلى الزواج، بوصفه ترتيباً اجتماعياً - سياسياً تباركه الكنيسة. ثمة إحساس أعمق بالتاريخ والحركة التاريخية ما لبث أن استيقظ، وتم التعبير عنه، ليس فقط في روايات المدونين الجدد للأحداث السياسية المعاصرة، بل وفي وعي اللاهوتيين الجدد لمسيرة تطور الكنيسة التقدمية مع مرور الزمن. على مستويات عديدة في وقت واحد، كانت الآفاق في القرون الوسطى تتسع بسرعة.

تمثل ما كان منطقياً على أهمية استثنائية في هذا التطور الثقافي بظهور سلسلة من الابتكارات التقنية الرئيسة في الزراعة والفنون الميكانيكية، وفي طبيعتها وتوظيف منابع جديدة للطاقة (الطاحونة الهوائية، الدوالب المائي، طوق الحصان، المهماز، المحراث الثقيل). ومع مثل هذه الاختراعات، بدأت عملية استغلال البيئة الطبيعية بمهارة وحيوية غير مسبوقتين. آيات التقدم التقني سلطت الأضواء على قيمة ذكاء الإنسان من أجل التحكم في قوى الطبيعة والحصول على معارف مفيدة. بدا العالم خاضعاً لعملية أنسنة من خلال توظيف العقل، وأثبت الأوروبيون أنهم خارقو المهارة والغنى على هذا الصعيد. أما الإنتاجية المتصاعدة الناجمة عن ذلك، فلم يتخلف عن حفز انبثاق ونمو نوع من المجتمع الزراعي البدائي المستند إلى اقتصاد كفاف في تربة الثقافة الديناميكية والتقدمية لذروة العصور الوسطى الأوروبية. إن الغرب الفتى، والمسيحي البربري، كان ينبثق، من خلال مشروعه الخاص، ليبرز بوصفه مركزاً مفعماً بالحيوية للحضارة.

اليقظة السكولاستيكية (المدرسية)

مع قيام الثقافة الغربية بالتحول، شهد موقف الكنيسة الكاثوليكية من التعليم العلماني والحكمة الوثنية هو الآخر تغييراً أساسياً. ما لبثت حاجة المسيحية الأولى إلى التميز واكتساب القوة من خلال اعتماد قدر أكثر، أو أقل من الابتعاد عن الثقافة الوثنية أن فقدت بعضاً من إلحاحها. فمع تحول الجزء الأكبر من القارة الأوروبية إلى المسيحية، باتت مرجعية الكنيسة الروحية والفكرية هي العليا. لم تعد مصادر المعرفة

والثقافة الأخرى تشكل تهديداً ذا شأن، ولا سيما إذا ما استطاعت الكنيسة إزابتها في بوتقتها الشاملة الخاصة. يضاف إلى ذلك أن رهبان الكنيسة تسنى لهم، مع ازدهار أوروبا المتزايد، مزيد من الوقت لمتابعة اهتمامات فكرية، سرعان ما تعرضت بدورها لمزيد من الحفز؛ جراء الاحتكاكات المتنامية مع مراكز المعرفة الشرقية الأقدم - في الأمبراطوريتين البيزنطية والإسلامية - حيث حُفظت المخطوطات القديمة للتراث الهليني إبان عصور أوروبا الأكثر ظلاماً. وفي ظل هذه الظروف الجديدة، بدأت الكنيسة تتولى رعاية تقاليد بحثية وتعليمية على مستويات غير عادية من الاتساع، والنشاط، والعمق.

ومما ميز هذا التغيير الحاصل في المناخ الثقافي نشوء وتطور مدرسة في فرنسا أوائل القرن الثاني عشر بدير القديس الأوغسطيني فكتور. وعلى الرغم من بقاءه كلياً داخل دائرة تقاليد الصوفية الرهبانية والأفلاطونية المسيحية، فإن هيو من دير القديس فكتور أقدم على اقتراح الأطروحة التعليمية الثورية القائلة: إن المعرفة العلمانية المتركة على الغوص في واقع العالم الطبيعي تشكل أساساً ضرورياً للتأمل الديني المتقدم، بل وحتى للنشوة الصوفية. رفع هيو شعار: «تعلم كل شيء؛ ولن تلبث أن تكتشف لاحقاً أن لا شيء زائد». أما هدف الفنون الليبرالية السبعة - ثلاثي (القواعد، البلاغة، والجدل) ورباعي (الحساب، والموسيقا، والهندسة، والفلك) - فتتمثل في «استعادة صورة الرب فينا». ومن هذا الالتزام الجديد بالتعليم انبثق تأليف البحوث الموسوعية (السومماي Summae) في القرون الوسطى العظيمة الهادفة إلى الإحاطة بالواقع كله، تلك البحوث التي قام هيو بتأليف الأول. والمفهوم التعليمي نفسه ما فتئ أن أصبح أساس تطور الجامعات في طول أوروبا وعرضها، تلك الجامعات التي كانت جامعة باريس (المؤسسة نحو عام 1170) أبرزها. برزت (البايديا) التربوية الإغريقية على المسرح في ثوب جديد.

وهكذا، فإن اهتمام الغرب المتزايد بالعالم الطبيعي وبقدرة عقل الإنسان على فهم ذلك العالم وجد دعماً مؤسسياً وثقافياً مناسباً لمشروعه الجديد. وفي هذا السياق غير المسبوق من التعليم المتمتع برعاية الكنيسة، وتحت تأثير القوى الأكبر المنشطة

عملية النهوض الثقافي للغرب، بات المسرح جاهزاً لحصول انقلاب جذري في جملة المطلقات الفلسفية لوجهة النظر المسيحية: داخل رحم الكنيسة في القرون الوسطى بدأت الفلسفة المسيحية المنكرة للعالم، التي صاغها أوغسطين والمستندة إلى أفلاطون تخلي مكانها لمقاربة مختلفة جذرياً للوجود، مع قيام المدرسين (السكولاستيكيين) عملياً بتلخيص الحركة من أفلاطون إلى أرسطو في تطورهم الفكري الخاص.

وشارة ذلك الانقلاب اندلعت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مع قيام الغرب بإعادة اكتشاف الكنز العظيم لمؤلفات أرسطو، التي حفظها المسلمون والبيزنطيون، وترجمت الآن إلى اللغة اللاتينية. ومع هذه النصوص التي اشتملت فيما اشتملت على الميتافيزيقا (الماورائيات)، والفيزياء، ودي أنيما (عن الروح)، جاءت ليس فقط التعليقات العربية الحسيفة، بل ومؤلفات أخرى عن العلوم الإغريقية، لعل أبرزها مؤلفات بطليموس. إن لقاء أوروبا العصر الوسيط المباغت مع عالم علمي متطور، عالم موسوعي في شموله، متماسك بإتقان، كان مذهلاً ومزيفاً للبصر، بالنسبة إلى ثقافة بقيت غافلة إلى حد كبير عن وجود مثل هذه الكتابات والأفكار قروناً من الزمن. ومع ذلك فقد كان لأرسطو مثل هذا التأثير غير العادي تحديداً؛ لأن تلك الثقافة كانت على هذا المستوى الجيد من الإعداد الذي مكّنها من التعرف على النوعية الممتازة لإنجازها. فعمليات تلخيصه العبقري (للمعارف العلمية)، وتصنيفه لأصول الخطاب المنطقي، وثقته بقوة الذكاء الإنساني، كانت، جميعاً، متناغمة مع التوجهات الجديدة للنزعتين العقلانية والطبيعية الصاعدتين في الغرب في القرون الوسطى، كما كانت جذابة بالنسبة إلى العديد من مثقفي الكنيسة، ممن تطورت قدراتهم على المحاكمة إلى مستويات غير شائعة من الحدة بفضل تعليمهم المدرسي الطويل في ميادين السجال المنطقي حول ألباز العقيدة ودقائقها. وهكذا، فإن وصول النصوص الأرسطوطاليسية إلى أوروبا لقي الترحيب من قبل جمهور مهيز، وسرعان ما بات أرسطو يُلقب بـ «الفيلسوف» [المعلم الأول]. كان من شأن هذا التحول في رياح الفكر في القرون الوسطى أن يتمخض عن نتائج بالغة الخطورة.

راحت الجامعات تتطور، في ظل رعاية الكنيسة، إلى مراكز تعليمية مرموقة يتجمع فيها الطلاب من جميع أطراف أوروبا للدراسة والاستماع إلى محاضرات الأساتذة

ومناقشاتهم. ومع تطور المعرفة صار موقف الباحثين من العقيدة المسيحية أقل إلقاء للعقل وأكثر نزوعاً إلى التأمل الذاتي، واستخدام العقل لمعينة بنود الإيمان والدفاع عنها، وقد سبق لرئيس أساقفة كانتربروري أنسلم أن وظفه في القرن الحادي عشر، وفرع المنطق خصوصاً، وقد كان جدلي القرن الثاني عشر الملتهم أيبيلار رائده، وسرعان ما بلغ القمة على صعيدي شعبية التعليم وأهمية اللاهوت كليهما. ومع صدور كتاب أيبيلار: نعم ولا (Sic et Non)، وهو تجميع لبيانات ظاهرة التناقض صادرة عن مرجعيات كنسية مختلفة، صار مفكرو العصر الوسيط أكثر انشغالاً بالتعددية المحتملة للحقيقة، بالحوار بين آراء متنافسة، وبالقدرة المتنامية لعقل الإنسان على تمييز العقيدة الصحيحة. لم يكن ذلك يعني التشكيك في الحقائق المسيحية؛ كان يعني، بالأحرى، إخضاع هذه الحقائق للتحليل. ومما قاله أنسلم: «يبدو لي أننا مهملون وغافلون إذا لم نجهد لفهم ما نحن مؤمنون به، بعد أن أصبحنا راسخي الإيمان بعقيدتنا».

يضاف إلى ذلك أن الجامعات نجحت، بعد صراع طويل مع السلطات المحلية الدينية منها والسياسية، في انتزاع حق تشكيل مدنها، أو جماعاتها الجامعية الخاصة من الملوك والبابوات. فمع حصول جامعة باريس على إجازة ميثاقية خطية من الكرسي الرسولي في 1215، ثمة بُعد جديد توغل في الحضارة الأوروبية، حيث باتت الجامعات الآن مراكز للثقافة مستقلة نسبياً مكرسة لتحصيل المعرفة. وعلى الرغم من أن اللاهوت والدوغما المسيحيين توليا رئاسة عملية التحصيل، فإن هذين اللاهوت والدوغما سرعان ما تعرضا بدورهما لعدد متزايد من الاختراق من قبل الروح العقلانية. تلك كانت التربة الخصبة التي تلقفت الترجمات الجديدة لمؤلفات أرسطو، وللتعليقات العربية عليها.

بداية بادرت بعض المرجعيات الكنسية إلى مقاومة الاقتحام المباغت للفلاسفة الوثنيين، ولا سيما كتاباتهم عن الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا؛ خشية تعرض الحقيقة المسيحية للانتهاك. غير أن الحظر المبكر على أرسطو ما لبث أن أفضى إلى تسريع فضول الباحثين والحفز على قدر أعمق من الدراسة للنصوص المتنوعة. وعلى أي حال، فإن أرسطو لم يكن سهل التجاهل والرفض؛ لأن مؤلفاته المعروفة سلفاً في المنطق، وقد سبق لبويتيوس أن نقلها، كانت قد عُمدت ذات مرجعية منذ

بدايات العصور الوسطى، مشكلة واحداً من أسس الثقافة المسيحية. وعلى الرغم من هواجس الكثير من اللاهوتيين المحافظين، فإن هموم الثقافة الفكرية كانت متزايدة الأرسطوطاليسية، من حيث الطابع وإن لم يكن على صعيد المضمون بعد، ومع مرور الزمن صارت قيود الكنيسة رخوة. إلا أن المواقف الجديدة كانت كفيلة بإحداث تغيير جذري في طبيعة الفكر الأوروبي وتوجهاته.

طالما تركز الانشغال الرئيس للفلسفة في القرون الوسطى على ربط الإيمان بالعقل، وصولاً إلى تفسير حقائق العقيدة (الدوغما) المسيحية المتجلية والدفاع عنها بالاستناد إلى التحليل العقلاني. كانت الفلسفة وصيفة اللاهوت وخدامته، كما كان العقل مترجم الإيمان. كان العقل، إذاً، تابعاً للإيمان، غير أن فهم أوائل السكولاستيكيين لـ «العقل» بوصفه تفكيراً منطقياً سليماً بدأ يكتسب معنى جديداً، مع التعرف على أرسطو والتركيز الجديد على العالم المرئي: بات العقل الآن يعني ليس المنطق وحسب، بل والملاحظة والاختبار التجريبيين، أي معرفة العالم الطبيعي. ومع المدى المتزايد الاتساع لمجال الفيلسوف الفكري، ما لبث التوتر بين العقل والإيمان أن شهد تصاعداً جذرياً. باتت أوجه مطردة التزايد لحقائق أشياء ملموسة بحاجة للتوفيق مع متطلبات العقيدة المسيحية.

إن الجدل الحاصل بين هذا العقل الجديد والإيمان، بين معرفة الإنسان للعالم الطبيعي وعقائد الوحي السماوي الموروثة، برز بحجمه الكامل في كتابات الفيلسوفين اللذين توجا القرن الثالث عشر: ألبروتوس ماغنوس، وتلميذه توما الإكويني. الرجلان كلاهما كانا شديدي الالتزام باللاهوت التوراتي، غير أنهما بقيا، مع ذلك، مهتمين بالعالم المادي، ومتعاطفين مع تأكيد أرسطو للطبيعة، وللجسد، وللذكاء الإنساني. لم يكن باحثو العصر الذهبي للسكولاستيكية هؤلاء قادرين على معرفة العواقب النهائية لأبحاثهم الفكرية لإدراك كل ما هو موجود. غير أنهم نجحوا، إذ تصدوا مباشرة لهذا التوتر بين توجهين متضاربين - إغريقي ومسيحي، عقلي وإيماني، طبيعي وروحي، في تمهيد الطريق، داخل جامعات أواخر العصور الوسطى، أمام الانبهار الهائل في النظرة الغربية إلى العالم بسبب الثورة العلمية.

كان ألبرتوس المفكر في القرون الوسطى الأول الذي ميز بحسم بين معرفة مستمدة من اللاهوت من ناحية ومعرفة مستقاة من العلم من ناحية ثانية. فاللاهوتي هو الخبير في شؤون الإيمان، أما في القضايا الأرضية المتبدلة، فإن العالم يعرف أكثر. شدد ألبرتوس على القيمة المستقلة للمعرفة العلمانية، وعلى الحاجة إلى الإدراكات الحسية، والملاحظات التجريبية التي يمكن للمرء أن يسند إليها معرفته بالعالم الطبيعي. ومن وجهة النظر هذه، فإن فلسفة أرسطو عُدت أعظم إنجازات العقل الإنساني الطبيعي الناشط، دون الاستفادة من أي إلهام مسيحي.

بعد أن كان ألبرتوس قد التقط القوة الفكرية للفلسفة الأرسطوطاليسية، واعتمدها بنداً ضرورياً على لائحة المنهاج الجامعي، بقيت للإكويني المهمة الفلسفية المتمثلة في الاستيعاب التوفيقي للتحدي الإغريقي. والإكويني هذا، وهو القس الدومنيكي الورع، ابن الأسرة الإيطالية النبيلة، سليل الغزاة النورمانديين واللومبارديين، تلميذ المؤسسات التعليمية في نابولي، وباريس، وكولونيا، ومستشار روما، كان واقفاً على مدى اتساع الحياة الثقافية الأوروبية وحيويتها، وقد أدى وظيفته التعليمية المحورية بجامعة باريس، بؤرة غليان الثقافة الغربية. سائر القوى الفاعلة في القرون السابقة مباشرة أطلقت خطابها الكامل عبر الإكويني. ففي حياته الوجيزة نسبياً كان سيقوم بصياغة نظرة عالمية نجحت على نحوٍ مسرحي في تكثيف وتلخيص عملية تحويل إدارة العصور الوسطى للفكر الغربي حول محورها، نحو توجه جديد كان من شأن العقل الحديث فيه أن يكون الوريث والوصي.

ضالة توما الإكويني المنشودة

ربما كان الولع -بالتركيبة التوفيقيّة- الذي عاشه ألبرتوس والإكويني حتماً، بالنسبة إلى أمثالهما في مثل تلك اللحظة التاريخية، حيث كانا واقفين بين الماضي والمستقبل: مشدودين مغناطيسياً باتجاه فتح العالم الطبيعي، مع مستوى جديد من الكفاءة الذهنية، مع بقائهما، رغم ذلك، مشحونين بإيمان لا يتزعزع، إيمان متجدد

فعلاً بالوحي المسيحي. يضاف إلى ذلك أن خصوصية تلك الحقبة، وهذين الرجلين تحديداً هي التي جعلت هذين الولاءين - الإيمان بالكتاب المقدس من ناحية والمراهنة على العالم الطبيعي وعلى عقل الإنسان من الناحية الثانية - يبدوان متضافين يتبادلان الدعم، بدلاً من أن يكونا متناقضين. كان ألبرتوس والإكويني، كلاهما، عضوين في الطائفة الدومنيكانية، ومشاركين من ثم في تدفق مستمر وواسع لحملة إنجيلية محمومة، قادها قبل جيل واحد دومنيك وفرنسيس الأسيسي. وطائفتا التوسل والاستجداء الدومنيكية والفرنسيسكانية كانتا قد أضفتا على مسيحية العصر الوسيط، لا حيوية جديدة وحسب، بل وقيماً جديدة أيضاً.

تضافر فرح فرنسيس الصوفي بالصدقة المقدسة للطبيعة، مع رعاية دومنيك للبحث الأكاديمي في خدمة الكتاب المقدس، مع قيامهما، كليهما بإزالة الحدود الفاصلة بين رجال الدين والعامة، مع صيغهما الأكثر ديمقراطية في الإدارة الداخلية المانحة لقدر أكبر من الاستقلال الفردي، مع دعوتهما إلى هجر حوزة الرهينة والانطلاق للوعظ والتعليم بكل نشاط وفاعلية في طول العالم وعرضه، تضافر هذا كله لتشجيع انفتاح جديد على الطبيعة والمجتمع، على نعمتي العقل والحرية الإنسانيتين. وقبل كل شيء، فإن هذا الإقحام الجديد للإيمان الرسولي أدى إلى دعم نوع من الحوار المباشر بين الوحي المسيحي والعالم العلماني، مع الاعتراف مجدداً بوجود علاقة حميمة بين الطبيعة والنعمة. ففي عيون الإنجيليين لم تكن كلمة الرب حقيقة نائية معزولة بعيداً عن حياة البشر اليومية، بل على علاقة مباشرة بجملة خصوصيات التجربة الإنسانية للصيقة. وبمقتضى طبيعته بالذات كان الكتاب المقدس يستدعي الدخول في العالم³⁶.

كان وريثاً هذا التقارب الديني مع ما هو علماني، ألبرتوس والإكويني، قادرين، بقدر أكبر من الحرية، على تطوير تلك الجوانب من التراث اللاهوتي المسيحي، وهي موجودة حتى في أوغسطين، التي تؤكد ذكاء الخالق الإلهي، وما ينتج عنه من نظام وجمال في العالم المخلوق. كان ذلك قاب قوسين أو أدنى من استنتاجهما القائل: إن من شأن تحقيق قدر أكبر من استكشاف العالم وفهمه أن يفضي إلى قدر أكبر، بالمثل، من معرفة الرب واحترامه. ونظراً لاستحالة وجود أكثر من حقيقة صحيحة

واحدة مستمدة من الرب الواحد، فليس من شأن أي شيء يكشف عنه العقل أن يكون متناقضاً، آخر المطاف، مع العقيدة اللاهوتية. ما من شيء صحيح وثمين، وإن تم التوصل إليه عن طريق ذكاء الإنسان الطبيعي، يمكن أن يبقى، في النهاية، غريباً عن وحي الرب؛ لأن كلاً من العقل والإيمان صادران عن المنبع نفسه. إلا أن الإكويني ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ أكد أن الطبيعة نفسها قادرة على توفير فهم أعمق لحكمة السماء، وأن من شأن أي استكشاف عقلائي للعالم المادي أن يميظ اللثام عن القيمة الدينية الكامنة في هذا العالم، ليس بوصفه انعكاساً باهتاً لما فوق الطبيعة، بل بشروطه الخاصة بالذات، نظاماً طبيعياً قابلاً للفهم، عقلاً جري اكتشافه في واقعه الوثني المدنس.

سارع اللاهوتيون التقليديون إلى الاعتراض على النظرة العلمية الجديدة؛ لأن اكتشافها المزعوم لقوانين منتظمة حاسمة تحكم الطبيعة بدا مقلصاً لخلق الرب الحر، مهدداً أيضاً مسؤولية الإنسان وحاجته إلى الإيمان بالعناية الإلهية. فتأكد قيمة الطبيعة بدا انتهاكاً لتفوق الرب وسموه. وبالاستناد إلى تعاليم أوغسطين فيما يخص سقوط الطبيعة والحاجة إلى نعمة الرب الإنقاذية في آرائهم، فإن اللاهوتيين المحافظين هؤلاء رأوا تصور العلم الجديد الإيجابي والحتمي للطبيعة تهديداً هرطقياً لجوهر العقيدة المسيحية.

غير أن الإكويني بقي مصراً على أن من شأن التعرف على نظام الطبيعة أن يعزز فهم الإنسان لقدرة الرب على الخلق، دون أن يختزل بأي من الأشكال قدرة السماء الكلية التي كان يراها متجلية في عملية خلق مستمرة وفقاً لأنماط منظمة خاضعة لسيادة الرب وهيمنته. وفي هذا الإطار، قضت مشيئة الرب بأن يتحرك كل مخلوق تبعاً لطبيعته الخاصة، مع منح الإنسان بالذات أسمى درجات الاستقلال جراء ما يتمتع به من ذكاء عقلائي. لم تكن حرية الإنسان مهددة، لا من القوانين الطبيعية، ولا من علاقته مع الرب، بل بقيت، بالأحرى، جزءاً من نسيج النظام الذي أوجدته السماء. وحقيقة انتظام الطبيعة أتاحت للإنسان فرصة تطوير علم عقلائي كان من شأنه أن يوصل عقله إلى الرب.

بالنسبة إلى الإكويني، لم يكن العالم الطبيعي مجرد مسرح مادي بليد يشغله الإنسان مدة وجيزة، بوصفه غريباً لصياغة مصيره الروحي. كذلك لم تكن الطبيعة الخاضعة لحكم مبادئ غريبة عن هواجس الروح. كانت الطبيعة والروح، بالأحرى، وثيقتي الترابط فيما بينهما، حيث تاريخ هذه على مساس بتاريخ تلك. والإنسان نفسه كان هو المركز المحوري للدائرتين، «مثل أفق لما هو مادي من جهة ولما هو روحي من جهة ثانية». وإضفاء قيمة على الطبيعة لم يعنِ، في نظر الإكويني، انتهاكاً لتفوق الرب وسموه. فالطبيعة ثمينة، بالأحرى، مثلها مثل الإنسان، تحديداً؛ لأن الرب أنعم عليها بالوجود. أن تكون أحد مخلوقات الخالق لم يكن ليعني أي انفصال عن الرب، لعله يشي، في الحقيقة، بنوع من العلاقة معه. يضاف إلى ذلك أن نعمة السماء لا تفسد الطبيعة، بل توصلها إلى الكمال.

كذلك كان الإكويني مقتنعاً بأن مَلَكَتي العقل والحرية الإنسانييتين كانتا ثمينتين بحد ذاتيهما، وبأن من شأن تحقيقهما أن يؤدي إلى مضاعفة خدمة مجد الخالق. واستقلال الإنسان على صعيدي الإرادة والعقل لم يكن محدوداً بواقع قدرة الرب الكلية، كما لم يكن انبثاقهما الكامل نوعاً من ادعاء القوة الباطل من قبل المخلوق في مواجهة الخالق. فهاتان الصفتان الخاصتان كانتا، بالأحرى، مستتدتين إلى طبيعة الرب بالذات؛ بوسع الإنسان، بفضل علاقته الفريدة بالخالق، أن يتمتع بطاقات ذهنية وإرادية مستقلة شبيهة.

بادر الإكويني إلى إعلان أساس جديد لكرامة الإنسان وطاقته، متأثراً بمفهوم أرسطو الغائي لعلاقة الطبيعة بالشكل الأعلى وبالفهم الأفلاطوني الجديد للواحد كلي الاختراق والطينان؛ ففي الطبيعة الإنسانية، بوصفها من صنع السماء، ثمة طاقة للتحرك النشط باتجاه التوحد الكامل مع الركن اللانهائي لوجود الإنسان، الذي كان مصدر كل التطور نحو إيصال الطبيعة إلى الكمال. حتى لفة البشر جسدت حكمة السماء، وكانت، من ثم، أداة جديرة، قادرة على مقارنة أسرار الخلق ومعالجتها. ومن هنا، فإن عقل الإنسان قادر على العمل في إطار الإيمان مع التحرك،

في الوقت نفسه، وفقاً لمبادئه الخاصة. إن الفلسفة قادرة على الاستناد إلى فضائلها الخاصة بعيداً عن اللاهوت، ولكن في حالة تكامل معه في الوقت نفسه. حصلت نعمتا الذكاء والحرية الإنسانيتان على الوجود والقيمة من الرب بالذات؛ لأن سخاء الأخير اللانهائي أتاح لمخلوقاته فرصة المشاركة في كيانه، كلاً وفق جوهره المميز، وبمقدور الإنسان أن يفعل ذلك إلى الحد الأقصى لإنسانيته الموصوفة بتطورها الأبدي.

في قلب رؤية الإكويني كان إيمانه بأن من شأن تجريد الإنسان من هذه القدرات الخارقة أن يعني التجرؤ على تقليص القدرة اللانهائية للرب نفسه، وعلى اختزال طاقة الخلق الكلية عنه. فالنضال في سبيل حرية الإنسان ومن أجل تحقيق القيم الإنسانية تحديداً إن هو إلا ترسيخ لإرادة السماء. كان الرب قد خلق العالم مجالاً ذا غايات كامنة، ولبلوغ غاياته النهائية، وكان لا بد للإنسان من أن يحقق إنسانيته تحقيقاً كاملاً. يبقى الإنسان طرفاً مستقلاً من أطراف كون الرب، واستقلاله بالذات يمكنه من العودة بحرية إلى منبع الجميع، وبالفعل فإن الإنسان لا يستطيع أن يحب الرب بحرية، أن يحقق مصيره الروحي الرفيع، ما لم يكن حراً حقاً.



ما لبث تقويم الإكويني لطبيعة الإنسان أن امتد إلى جسم الإنسان، وهو تقويم أثر في توجهه المعرفي (الأسستمولوجي) المميز. فعلى النقيض من موقف أفلاطون المعادي للمادية، الذي انعكس على لهجة جزء كبير من اللاهوت الأوغسطيني التقليدي، نجح الإكويني في استحضار مفاهيم أرسطوطاليسية؛ تأكيداً لمقاربة جديدة. لا شك في أن الروح والطبيعة في الإنسان قابلتان للتمايز، إلا أنهما ليستا إلا وجهين لكل متجانس: إن النفس هي شكل الإنسان، والجسد مادته. جسد الإنسان، إذاً، ضروري داخلياً بالنسبة إلى وجوده³⁷. ومن وجهة النظر المعرفية، فإن من مصلحة الإنسان أن تكون نفسه متحدة مع جسده؛ لأن ملاحظات الإنسان المادية وحدها هي القادرة على تفعيل طاقات فهمه الكامنة للأشياء. كثيراً ما كرر الإكويني اقتباس عبارة: «أشياء الرب الخفية ترى بوضوح... من خلال الأشياء المصنوعة» من رسالة بولس إلى أهل رومية. فخفايا السماء التي جعلها الإكويني مشتملة على «الأنماط الأبدية» لدى أوغسطين

وأفلاطون تبقى مستغلقة ما لم تتم مقاربتها عبر التجربة، عبر ملاحظة ما هو مرئي وخاص. ومن خلال معاشة الخاص عبر الحواس، يستطيع عقل الإنسان أن يتحرك قدماً نحو العام الذي يجعل الخاص قابلاً للفهم. إن تجربة الحواس ومملكة الذكاء، كليتهما، ضروريتان، إذًا، للمعرفة، فكل منهما تغني الأخرى وتزودها بالمعلومات. وخلافاً لما كان أفلاطون يوحي به، فإن الإحساس والذكاء ليسا، بالنسبة إلى الإكويني خصمين في عملية البحث عن المعرفة؛ إنهما شريكان. ومثل أرسطو، اعتقد الإكويني أن عقل الإنسان عاجز عن التواصل المباشر مع المثل المتعالية، وهو بحاجة إلى التجربة الحسية؛ لإيقاظ معرفته الكامنة للكليات.

تماماً كما دأبت نظرية المعرفة لدى الإكويني على تأكيد قيمة، بل حتى ضرورة تجربة هذا العالم بالنسبة إلى معرفة الإنسان بعمق، فإن نظرية الوجود عنده قامت على تأكيد القيمة الجوهرية لوجود هذا العالم وأساسيته³⁸. فالأشياء المحسوسة ليست موجودة، بوصفها مجرد صور لا واقعية نسبياً، وظلالاً سرابية للأفكار الأفلاطونية؛ لعلها منطوية، بالأحرى، على واقعية ذات شأن تخصها، كما سبق لأرسطو أن زعم. إن الأشكال متجسدة أصلاً في المادة، متحدة مع المادة لإنتاج كل مركب. غير أن الإكويني هنا تجاوز النزوع الأرسطوطاليسي إلى رؤية الطبيعة منفصلة عن الرب، مجادلاً بأن من شأن أي فهم فلسفي أعمق لمعنى الوجود أن يربط العالم المخلوق بالرب ربطاً كاملاً. وتثبيتاً لهذا، بادر الإكويني إلى إعادة استحضار مفهوم «المشاركة» الأفلاطوني في هذا السياق الجديد: لجملة المخلوقات واقع جوهري حقيقي؛ لأنها تشارك في الوجود الذي هو، بالنسبة إلى الرب، الأساس اللانهائي المكتفي ذاتياً لكل ما هو كائن. وما جوهر الرب، تحديداً، إلا وجوده، إلا فعل كينونته اللانهائي الكامن في عمق الوجود المحدود لسائر المخلوقات، التي لكل منها جوهره الخاص به.

يبقى جوهر كل شيء، النوع المحدد لكينونته، معيار مشاركته في الوجود الفعلي الذي أنعم الرب به عليه. ما يكونه أي شيء وواقع أنه كائن بالمطلق وجهان متميزان لأي كيان مخلوق. في الرب فقط ثمة بساطة مطلقة؛ لأن ما يكونه الرب وواقع كيانه هما الشيء نفسه: الرب هو «الكينونة نفسها» - كينونة بلا حدود، ومطلقة، وفوق

مستوى التعريف والتحديد. ففي حين أن كل مخلوق هو مركب من جوهر ووجود، نرى أن الرب وحده ليس مركباً؛ لأن جوهره وجود بحد ذاته. للمخلوقات وجود؛ أما الرب فهو هو الوجود. الوجود بالنسبة إلى المخلوقات ليس نابعاً من الذات، وهنا بالذات تكمن عقيدة الإكويني الفلسفية الأساسية: المصادفة المطلقة الجامعة بين العالم المحدود ومانح لا نهائي للوجود.

وهكذا، فإن الرب لم يكن، بالنسبة إلى الإكويني، المثال أو الشكل الأعلى الدافع للطبيعة إلى الأمام وحسب، بل الأساس الفعلي لوجود الطبيعة أيضاً. فكل من أرسطو والإكويني رأى الشكل أو المثال مبدأً فاعلاً - لا بنية مجردة، بل حركية متجهة نحو التحقق؛ والخلق كله مدفوع بديناميكية نسبة إلى الشكل أو المثال الأسمى، الرب. ولكن، في حين أن رب أرسطو كان منفصلاً وغير آبه بالخلق الذي كان هو محركه الثابت والراسخ، فإن جوهر رب الإكويني الحقيقي تمثل في الوجود. قام الرب بنقل جوهره إلى خلقه الذي ما لبث كل حدث من إحداثه أن أصبح واقعاً بمقدار تلقيه لفعل الوجود الصادر عن الرب. بهذه الطريقة فقط بات المحرك الأول الأرسطوطاليسي وثيق الارتباط الحقيقي بالخلق الذي زوده بالقوة الدافعة. ومن الجهة المقابلة، بهذه الطريقة فقط بات المتعالي الأفلاطوني وثيق الارتباط الحقيقي بالعالم التجريبي القائم على التعددية والتدفق.

بالاستناد إلى التطورات الفلسفية الحاصلة في التراثين العربي والمسيحي - الأفلاطوني الجديد (الذين كانا، جنباً إلى جنب مع مؤلفات أوغسطين وبويتوريوس، المصدرين الرئيسيين لمعارفه عن أفلاطون)، ولا سيما إلى فكر الصوفي المسيحي من الشرق القديم الذي انتحل اسم ديونيسيوس الآريوباغاسي، كان الإكويني يطمح إلى تعميق أرسطو عبر استخدام مبادئ أفلاطونية. إلا أنه رأى أيضاً أن الأفلاطونية بحاجة إلى مبادئ أرسطوطاليسية. وبالفعل، فإن نظرية المشاركة الأفلاطونية لم تكتسب، في نظر الإكويني، معناها الميتافيزيقي الكامل إلا بعد تعميقها وصولاً إلى مبدأ الوجود ذاته، فيما وراء مختلف أنماط الكينونة التي يمكن للوجود أن يتجلى عبرها. وعملية التعميق هذه تطلبت سياقاً أرسطوطاليسياً لطبيعة حائزة على كيان

فعلي - واقع متحقق من خلال عملية صيرورة الطبيعة المطردة، من خلال حركتها الديناميكية من القوة (الاحتمال الكامن) إلى الفعل. وهكذا، فإن الإكويني ألقى الضوء على تكاملية الفيلسوفين اليونانيين، تكاملية مطلق أفلاطون الروحي الرفيع وطبيعة أرسطو الواقعية ديناميكياً، تكاملية تحققت عن طريق توظيف مشاركة أفلاطون نسبة، لا إلى الأفكار بل إلى الوجود. وحين فعل هذا إنما خطأ شوطاً إضافياً على طريق تصويب أرسطو عبر إظهار أن الأفراد الملموسين لم يكونوا مجرد مضامين منفصلة، بل متوحدتين فيما بينهم وموحدتين مع الرب من خلال انخراطهم المشترك في الوجود. بل وقد أسهم أيضاً في تصويب أفلاطون عبر القول إن إرادة السماء لا تخص الأفكار وحدها، بل تطول الأفراد على نحو مباشر، أولئك الأفراد الذين خلُق كل منهم على صورة الرب ليسهم، كل في حدود معينة، في فعل وجود الرب اللامحدود.

وهكذا، فإن الإكويني أضفى على الرب وحده ما أضفاه أفلاطون على الأفكار عموماً، غير أنه قام، عبر فعله هذا، بإضفاء المزيد من الواقعية على عملية الخلق التجريبية. وبما أن «الكون» يعني المشاركة في الوجود، وبما أن الوجود نفسه هو هبة كيان الرب بالذات، فإن كل مخلوق يتمتع بواقعية حقيقية مستندة إلى أساس واقع الرب اللامحدود. ليست الأفكار، بمعنى ما، سوى أمثلة لخلق الرب، تصاميم شكلية في عقل الرب؛ أما على أعماق المستويات، فيبقى الرب الأنموذج الحقيقي والنهائي للخلق، وما سائر الأفكار إلا أصداء لذلك الجوهر الأسمى. جميع المخلوقات تشارك أولاً، وعلى نحو أهم في طبيعة الرب، كل بطريقته الخاصة المحدودة المعينة، معبراً عن جزء من تنوع الرب وكماله اللامحدودين. وبمفهوم الإكويني لم يكن الرب شيئاً، وكياناً يحتل المرتبة الأولى في سلسلة كيانات أخرى، بمقدار ما هو الفعل اللامحدود للوجود (esse) الذي يستمد كل شيء كيانه منه. في المحصلة، قام الإكويني بمزاوجة واقع أفلاطون المتعالي، مع واقع أرسطو الملموس من خلال الفهم المسيحي للرب، بوصفه الخالق المحب اللامحدود، للرب الدائب على منح كيانه لخلقه مجاناً. وأقدم، بالمثل، على المزاوجة بين التأكيد الأرسطوطاليسي لدينامية الطبيعة والإنسان الغائية، الساعية قدماً إلى المزيد من التحقق الكامل من جهة، والتأكيد الأفلاطوني لانخراط

الطبيعة في واقع متعالٍ أسمى، عبر إدراك السماوي في حالة كمال مطلق يفوق الوصف، مصرراً، مع ذلك، على منح جوهره - أي الوجود - للمخلوقات التي لا تلبث أن تُدفع ديناميكياً نحو التحقق؛ لأنها تحدد، وتتخرط في الكينونة، التي هي، بطبيعتها، نزوع ديناميكي باتجاه المطلق. من جهة ثانية، كما في الأفلاطونية الجديدة الخلق كله يبدأ ويبدأ وينتهي مع الواحد الأعلى يتقدم ويعود إليه. إلا أن الرب، بالنسبة إلى الإكويني، لم يصف الكينونة على العالم بفعل الفيض الضروري والحتمي، بل نتيجة فعل محبة شخصية حرة. والمخلوق لم ينخرط في الواحد فقط، بوصفه فيضاً بعيداً شبه واقعي، بل في «الكينونة» (esse) بوصفه كيانياً فردياً حقيقياً مئة في المئة خلقه الرب.

هذا الإكويني، إذاً، حذو أرسطو في اعتباره للطبيعة، لواقعها وديناميكيتها، للكيانات الفردية، ولضرورة تجربة الحواس المعرفية. إلا أنه بإيمانه بخلود النفس الفردية، بوعيه الراسخ لواقع متعالٍ أسمى، وبحساسية الروحية القوية المنصبة على رب محب، بوصفه مصدر الكينونة اللامحدود وهدفه، واصل التراث الأوغسطيني للاهوت في القرون الوسطى، فبات أكثر شبهاً بأفلاطون وأفلوطين. ولكن تميز الإكويني عن أفلاطون وأوغسطين فيما يخص الأفكار والمعرفة الإنسانية كان بالغ الأهمية؛ لأنه كرس اعتراف العقل المسيحي المكشوف بالقيمة الجوهرية للاختبار الحسي والنزعة التجريبية، اللذين كان أفلاطون وأوغسطين قد جرداهما من القيمة لمصلحة الاستنارة المباشرة من الأفكار المتعالية. لم ينكر الإكويني وجود الأفكار، لعله اكتفى، بالأحرى، وجودياً، بإنكار كونهما مكتفين ذاتياً بعيداً عن الواقع المادي (حاذياً حذو أرسطو) وتمتعهما بمكانة إبداعية، بعيداً عن الرب (على غرار التوحيدية المسيحية وقيام أوغسطين بإقحام الأفكار على العقل الخلاق للرب). أما معرفياً فقد أنكر قدرة ذكاء الإنسان على معرفة الأفكار مباشرة، مؤكداً حاجة الذكاء إلى التجربة الحسية لتفعيل فهم ناقص، ولكنه ذو معنى للأشياء من منطلق تلك النماذج الأصلية السرمدية. إذا أراد الإنسان أن يعرف ولو معرفة ناقصة ما يعرفه الرب معرفة كاملة، فإن عليه أن يفتح عينيه على العالم المادي.

بالنسبة إلى الإكويني، كما بالنسبة إلى أرسطو، نحن نعرف الأشياء الملموسة أولاً، ثم نستطيع أن نعرف الكليات الكونية. أما بالنسبة إلى أفلاطون وأوغسطين، فإن العكس كان صحيحاً. فنظرية المعرفة عند أوغسطين قامت على اليقين المعرفي القائل: إن الإنسان قادر على معرفة الحقيقة جراء تنوُّره مباشرة من الداخل بنور معرفة أفكار الرب المتعالية. فهذه الأفكار تؤلف اللوغوس [الكلمة]، المسيح، معلم أوغسطين الداخلي، المشتمل على جميع الأفكار والدائب، داخلياً، على تنوير ذكاء الإنسان وهدايته. وعلى الرغم من أن الإكويني كان سيحتفظ بجوانب من وجهة نظر أوغسطين، فإنه لم يستطع تبني اعتماد أفلاطون المعرفي على الأفكار وحدها. فالإنسان مادة كما هو روح، ولا بد لإدراك الإنسان من أن يعكس المبدأين كليهما: المعرفة مستمدة من الاختبار الحسي لأشياء خاصة ملموسة، يمكن تجريد أشياء عامة منها، ومثل هذه المعرفة مصداقيتها؛ لأن العقل الإنساني يبادر، إذ يتعرف على ما هو عام في أشياء منفردة، إلى الانخراط فكرياً، وإن مداورة، في النمط الأصلي الذي اعتمده الرب في خلق ذلك الشيء. وهنا أقدم الإكويني، مرة أخرى، على دمج أفلاطون بأرسطو عن طريق مماهاة قُدرة النفس على مثل هذا الانخراط مع ذكاء أرسطو الفاعل، أو النوس (nous) العقل الفياض - برغم معارضته الشديدة لمفسي أرسطو الذين أرادوا جعل النوس (العقل الفياض) كياناً منفصلاً واحداً مشتركاً بين جميع البشر، الأمر الذي كان من شأنه أن ينزع نحو إنكار الذكاء الفردي والمسؤولية الأخلاقية، جنباً إلى جنب مع خلود النفس الفردية.

سَلَّمَ الإكويني بأن نوعاً من الواقع يمكن أن يعزى إلى الأفكار، بوصفها أنماطاً أزلية في العقل الإلهي، شبيهة بالأشكال الموجودة في عقل أي مهندس عمارة قبل إنشائه للمبنى، غير أنه أنكر أن بوسع الكائنات الإنسانية أن تعرفها في هذه الحياة (الدنيا). فقط ذكاء أكثر كمالاً (أي ملائكية) يمكن أن ينعم بنوع من التواصل المباشر مع مفاهيم الرب الأبدية والتقاطعها آنياً. أما الإنسان الأرضي، فلا يفهم الأشياء إلا في ضوء تلك الأنماط الأزلية، مثلما يرى الأشياء في ضوء الشمس تماماً. وليس العقل في غياب التجربة الحسية سوى لوح أبيض، في حالة قابلية لاستيعاب الأمور القابلة للفهم. أما التجربة الحسية في غياب الذكاء الفاعل، فمن شأنها أن تبقى غير قابلة

لفهم، عمياء عملياً. وعلى الإنسان، في وضعه الحالي، أن يركز ذكاءه الفاعل، الذي ينطوي في داخله على ما يشبه النور السماوي، وعلى تجربته الحسية مع العالم المادي إذا أراد أن يحاول التقاط الحقيقة، ومن تلك المحطة يستطيع أن يتقدم عبر وسيلة المحاكمة الجدالية بالطريقة الأرسطوطاليسية. ففي فلسفة الإكويني لا تلبث الأفكار أن تتراجع إلى الخلفية، ويتم التشديد، بدلاً منها، على التجربة الحسية، بوصفها الأداة التي توفر الصور الحسية الخاصة التي يضيئها الذكاء الفاعل، وصولاً إلى تجريد سلسلة من الأصناف أو المفاهيم القابلة للفهم.

جاء الإكويني، إذاً، بنوع من الحل لإحدى أكثر مشكلات الفلسفة المدرسية (السكولاستيكية) مركزية ودواماً، مشكلة الكليات. تميزت عقيدة الكليات في القرون الوسطى المبكرة بكونها عقيدة «واقعية» - أي، أن الكلي موجود بوصفه كياناً فعلياً. ومنذ أيام بوتيوس بقي الرأي منقسماً بين قائل: إن الكلي واقعي بالمعنى الأفلاطوني، بوصفه مثلاً متعالياً مستقلاً عن الجزئي الملموس، وقائل: إن الكلي إن هو، بالمعنى الأرسطوطاليسي، إلا شكل حلولي كامن كامل التلازم مع تجسده المادي الإفرادي. وفي ظل تأثير أوغسطين بقي تفضيل التفسير الأفلاطوني دارجاً، غير أن واقع الكليات ظل، في الحالين كليهما، يحظى بالتأكيد على نحو عام إلى درجة أن أنسلم، مثلاً، كان يجادل منطقاً من وجود الفكرة إلى وجود الجزئي الخاص، المشتق من الفكرة. غير أن روتشيلينوس، أحد معاصري أنسلم وأستاذ أبيلار، دأب على انتقاد الإيمان بأي كليات فعلية، مؤكداً أن هذه - الكليات - لم تكن سوى كلمات أو أسماء (نومينا) - وصولاً إلى إنطاق المذهب الإسماني في الفلسفة. وبالإضافة من فروق صاغها ألبرتوس ماغنوس، حاول الإكويني، جاهداً حل النزاع عبر القول بامتلاك الأفكار لثلاثة أنواع من الوجود: نماذج في عقل الرب مستقلة عن الأشياء أنتي رَم (ante rem)، أشكال في الأشياء قابلة للفهم إن ره (in re) ومفاهيم في عقل الإنسان مشكلة تجريداً من الأشياء بوست رم (post rem).

هذه الفروق المعرفية الدقيقة مع أخرى شبيهة كانت مهمة بالنسبة إلى الإكويني؛ لأن الطبيعة وعمليات المعرفة الإنسانية منطقية مباشرة، في نظره، على أمور ذات أهمية لاهوتية وازنة. يستطيع الإنسان، في رأي الإكويني، أن يجهد لمعرفة الأشياء

كما هي؛ لأن الأشياء ومعرفة الإنسان لها، على حد سواء، يتحدان من قبل، ويعبران عن، الكينونة المطلقة: الرب، مثلها مثل الإنسان، نفسه. وعلى غرار أفلاطون وأرسطو، كان الإكويني مؤمناً بإمكانية حصول المعرفة الإنسانية لاقتها بوجود نوع من التماهي النهائي بين الكينونة والمعرفة. فالإنسان قادر على معرفة أي شيء عن طريق إدراك وجهه الشكلي أو الكلي. وهو متمتع بقابلية الإدراك هذه، لا لمجرد أن عقله مطبوع بكيانات عليا منفصلة، بأفكار، بل لأن عقله هو حائز على عنصر أعلى، «أنبل»، يمكنه من تجريد كليات نافذة وصحيحة من الانطباعات الحسية. وما هذه القابلية إلا نور الذكاء الفاعل - لومن إنتلكتوس آجنتيس (Lumen intellectus agentis). وضوء عقل الإنسان يستمد قوته من الحقيقة السماوية المتضمنة لجملة الأنماط الأزلية لسائر الأشياء جميعها. وحين أنعم الرب بهذا الضوء على الإنسان، فإنه قد منحه القدرة على معرفة العالم، تماماً كما سبق للرب أن كان قد أنعم على سائر الكيانات، بوصفها مفاعيل محتملة لفعل المعرفة، بنعمة قابلية أن تكون مفهومة. عقل الإنسان قادر، إذاً، على إصدار أحكام صحيحة.

ومع ذلك، فإن الإكويني ظل يرى أن هناك، بسبب العلاقة بين الكينونة والمعرفة، شيئاً أعمق مغزى في عملية الإدراك الإنساني. فمعرفة شيء ما هي، بمعنى ما، حياة ذلك الشيء من قبل المدرك. نجحت النفس في تلقي شكل ذلك الشيء واستيعابه. بمقدور النفس أن تعرف الشيء من خلال تلقي جانبه الكلي، ذلك الجانب الذي يمثل كلاً من لحظاته - شكل الشيء بمعزل عن تجسيده المادي الذي يجعله فريداً. وكما سبق لأرسطو أن قال: إن النفس هي، بمعنى من المعاني، جميع الأشياء؛ لأنها خلقت بطريقة تمكنها من استيعاب الكون. إلا أن أرقى حالات هذه المعرفة رآها الإكويني متمثلة برؤية الرب - لا حالة التأمل الفلسفي التي عدها أرسطو غاية الإنسان القصوى، بل الرؤية الجمالية السامية لدى النزعة الصوفية المسيحية. وعبر توسيع دائرة معرفته الخاصة، لا يلبث الإنسان أن يزداد شبيهاً بالرب، وما غاية الإنسان المرجوة الحقيقية إلا التشبه بالرب. وبما أن الكينونة الخالصة والمعرفة النقية تعبران، كلتاهما، عن الرب (حيث المعرفة تشكل «الكينونة لذاتها، بالنسبة إلى الكيان» الإضاءة الذاتية

للكيان)، ونظراً لأن كيانه محدوداً ومنحرفاً، على نحو جزئي، في تلك الأمور المطلقة، فإن كل فعل معرفة لم يكن مجرد توسيع لكيان المرء الخاص وحسب، بل انخراطاً متنامياً في طبيعة الرب. وبمعرفة الوجود في المخلوقات، يتمكن العقل من اكتساب معرفة موضوعية - وإن ناقصة أبداً - للرب، بالإفادة من عقد المقارنة بين الكينونة المحدودة والكينونة اللامحدودة. ينطوي سعي الإنسان إلى المعرفة، في نظر الإكويني، إذاً، على مغزى ديني عميق: فطريق الحقيقة إن هي إلا طريق الروح القدس.



يكمن سبب التأثير الخارق الذي مارسه الإكويني بالنسبة إلى الفكر الغربي، خصوصاً، في قناعته بأن من شأن الممارسة الحسيفة لذكاء الإنسان التجريبي والعقلاني، هذا الذكاء الذي دأب اليونانيون على تطويره وشحذه، أن تقدم الآن خدمة رائعة للقضية المسيحية. فإدراك ذكاء الإنسان الثاقب لزحمة المخلوقات في هذا العالم - لنظامها، لديناميكيتها، لكونها موجهة، لمحدوديتها، لاعتمادها المطلق على ما هو أكبر - هو الذي أطمأ اللثام، عند نقطة الذروة في هرم الكون التراتبي، عن وجود كينونة عليا لامحدودة، محرّك ثابت وسبب أول: رب الديانة المسيحية. فالرب هو السبب الدائم لكل ما هو موجود، هو الشرط النهائي للامشروط لكنونة سائر الأشياء جميعها. تبين أن النتيجة الأخيرة للبحث الميتافيزيقي، هذا البحث الذي كان اليونانيون رواده الطليعيين، متطابقة مع حصيلة البحث الروحي، هذا البحث الذي كانت المسيحية تعبیره الحاسم. صحيح أن الإيمان أسمى من العقل، ولكنه ليس معارضاً له، بل هما يتبادلان الإغناء بالفعل. فبدلاً من رؤية مساعي العقل العلماني نقيضاً مهدداً لحقائق الإيمان الديني، اقتنع الإكويني بأن من المتعذر على الطرفين أن يكونا في صراع وبأن من شأن تضافرهما أن يفضي، إلى وحدة أعمق. وهكذا، فإن الإكويني رد على تحدي الجدل (الديالكتيك) الذي ساقه المدرسي الأسبق آييلار، منفتحاً بذلك على تدفق الفكر الهليني.

صحيح أن الفلسفة العقلانية لم تستطع وحدها أن تقدم برهاناً مقنعاً يثبت صحة جميع الحقائق الروحية التي كشف عنها الكتاب المقدس وعقيدة الكنيسة، غير أنها

كانت قادرة على تعزيز الفهم الروحي لقضايا لاهوتية، تماماً مثلما استطاع اللاهوت تدعيم الفهم الفلسفي لأمر دينوية. ولأن حكمة الرب مخترقة لجميع مناحي الخلق، فإن معرفة الواقع الطبيعي لم يسعها إلا أن تعظم عمق الإيمان المسيحي، وإن بطرق قد لا تكون معروفة سلفاً. من المؤكد أن فلسفة العقل الطبيعي لا تستطيع وحدها تحقيق الاختراق الكامل لأعمق معاني الخلق. ولهذا، فإن الوحي المسيحي كان ضرورياً. ذكاء الإنسان كان ناقصاً، أغرقه السقوط في الظلمة. ومن أجل مقاربة أسرار الوقائع الروحية، لا بد لفكر الإنسان من التماس نور الكلمة النازلة بالوحي؛ ووحده الحب قادر على بلوغ اللامحدود. غير أن المشروع الفلسفي بقي مع ذلك عنصراً حيوياً في سعي الإنسان طلباً للفهم الروحي. وإذا ظل أرسطو في نظر الإكويني (كما أفلاطون في نظر أوغسطين) مفتقراً إلى أي تصور مناسب للخالق، فإن الإكويني نجح في الارتفاع إلى كيفية البناء على موروث أرسطو، دائماً في الوقت نفسه على تصويب هذا الموروث وتعميقه، كلما دعت الضرورة - سواء بإدخال تصورات أفلاطونية جديدة، باستخدام الرؤى الخاصة للوحي المسيحي، أو بالاستناد إلى فطنته الفلسفية الخاصة. وهكذا، فإن الإكويني أضفى على الفكر الأرسطوطاليسي أهمية دينية جديدة، أو نجح الإكويني، كما سبق أن قيل، في هداية أرسطو إلى المسيحية وتعميده. غير أن ما يبقى صحيحاً بالقدر نفسه هو أن الإكويني نجح، على المدى الطويل، في هداية مسيحية العصر الوسيط إلى أرسطو، كما نجح في الهداية إلى القيم التي يمثلها أرسطو.

نجح تقديم أرسطو إلى غرب العصر الوسيط عن طريق الإكويني في فتح نوافذ الفكر المسيحي على القيمة المتجددة والديناميكية الذاتية الكامنتين في هذا العالم، وفي الإنسان وفي الطبيعة، دون التخلي في الوقت نفسه عن التعالي الأفلاطوني لللاهوت الأوغسطيني. من المفارقات، في رأي الإكويني، أن من شأن فهم أرسطو أن يمكن اللاهوت من أن يصبح أكثر «مسيحية» مكتملة، أكثر تناغمًا مع لغز التجسد بوصفه الاتحاد الخلاصي الجديد بين الطبيعة والروح، بين الزمن والأبد، وبين الإنسان والرب. بوسع الفلسفة العقلانية والدراسة العلمية للطبيعة أن تغنيا اللاهوت والإيمان بالذات، مع تحقيقهما بهما في الوقت عينه. لعل النموذج

المثالي هو «نزوع دنيوي ذو أساس لاهوتي ولاهوت منفتح على العالم». لغز الكينونة، في رأي الإكويني، لغز بلا قرار، ولكنه منفتح على الإنسان، انفتاحاً مشعاً، وإن ناقصاً على الدوام، عبر التطوير المخلص لذكاء هذا الإنسان الذي هو من نعم الرب: يقوم الرب، إذًا، بدفع الإنسان إلى الأمام من الداخل باتجاه التماس الكمال، باتجاه التمتع بقدر أكبر من الانخراط في المطلق، وباتجاه تجاوز نفسه للعودة إلى منبعه³⁹.

نجح الإكويني، إذًا، في احتضان المعارف الجديدة، وفي استيعاب جميع النصوص المتوافرة، وفي إلزام نفسه بالمهمة الفكرية الهرقلية (العملقة) المتمثلة في التوحيد الشامل للنظرتين العالميتين اليونانية والمسيحية، وإذا بهما في بوتقة جامعة عظيمة، حيث تتزاوج جملة الإنجازات العلمية والفلسفية للقديماء مع الرؤية السائدة لللاهوت المسيحي. جاءت فلسفة الإكويني أكبر من مجرد حاصل جميع أجزائها، فقد كانت تركيبة مفعمة بالحياة نجحت في إيصال عناصرها المختلفة والمتنوعة إلى مستوى جديد من التعبير، كما لو أن الرجل كان قد تحرر نوعاً من الوحدة المضمرة في التيارين، فبادر إلى العمل من أجل استخراج هذه الوحدة بقوة العقل المجردة.

مزيد من التطورات في أوج العصور الوسطى

موجة الفكر العلماني الصاعدة

لم يشارك الجميع الإكويني ثقته المتفائلة بجمع العقل إلى الوحي. فلاسفة آخرون، متأثرون بالعلق العربي الأعظم على مؤلفات أرسطو ابن رشد، فقد كانوا يعلمون هذه المؤلفات دون أن يروا أي إمكانية لنوع من التنسيق المطرد بين استنتاجاته العلمية والمنطقية من ناحية وحقائق الدين المسيحي من الناحية المقابلة. وهؤلاء الفلاسفة «العلمانيون» لاحظوا، من مركزهم في كلية الفنون بباريس وبقيادة سيغر البرابانتي، الاختلافات والتناقضات الظاهرة بوضوح بين معتقدات أرسطوطاليسية معينة وبين نظيرتها في الوحي المسيحي، خصوصاً مفاهيم أرسطوطاليسية محددة، مثل مفهوم العقل الواحد المشترك بين سائر البشر (المنطوي على القول بفناء النفس الإنسانية الفردية)، مفهوم أبدية العالم المادي (المتناقض مع قصة الخلق في سفر التكوين)،

والقول بوجود عدد كبير من الوسطاء بين الرب والإنسان (القائم على إلغاء المفاعيل المباشرة لمشيئة السماء). أصر سيفر وزملاؤه على وجوب إخراج ملكوت العقل والعلم، بمعنى من المعاني، من دائرة اللاهوت إذا كان العقل الفلسفي والإيمان الديني متناقضين، وصولاً إلى كون قائم على «حقيقة - ثنائية». اصطدمت رغبة الإكويني في التوصل إلى حل جذري بين الطرفين، إذًا، بمعارضة ليس فقط موقف الأوغسطينيين التقليديين الرافضين لتطفل العلوم الأرسطوطاليسية جملة وتفصيلاً، بل وفلسفة ابن رشد التي رآها الإكويني معادية لأي نظرة عالمية مسيحية متماسكة وقاطعة للطريق على إمكانية اعتماد أي تفسير مسيحي أصيل لأرسطو. غير أن النظرة الأرسطوطاليسية ما لبثت أن بدأت، مع توافر ترجمات أفضل لكتابات أرسطو، ومع فصلها التدريجي عن التفسيرات والتأويلات الأفلاطونية الجديدة التي طالما بقيت غارقة في بحارها، تحظى بقدر أكبر من الاعتراف، بوصفها كوزمولوجيا طبيعية غير جاهزة للذوبان المباشر في بوتقة أي نظرة مسيحية صريحة.

في مواجهة هذا الاندلاع المقلق لنوع من الاستقلال الفكري في الجامعات، سارعت المرجعيات الكنسية إلى شجب الفكر الجديد. وشاعرة بخطر إشاعة العلمنة المتمثل في علم وثني أرسطوطاليسي - عربي، بعقل إنساني مستقل، وبنزوع هذا العقل إلى احتضان الطبيعة المدنسة، اضطرت الكنيسة لاتخاذ موقف ضد التفكير المعادي لللاهوت البادئ بالانتشار. حقائق العقيدة المسيحية خارقة، تنتمي إلى ما فوق الطبيعة، ولا بد من حمايتها ضد دسائس العقلانية الطبيعية. لم يكن الإكويني قد نجح في حل الخلافات المحترمة بين المعسكرات المتعارضة، وما لبث الصدد أن زاد عمقاً بعد موته المبكر في 1274. وبالفعل، فإن قائمة الأطروحات المحظورة التي أصدرتها الكنيسة بعد ثلاث سنوات كانت مشتملة على بعض الموضوعات التي درج الإكويني على تعليمها. وهكذا، فإن الهوة الفاصلة بين جبهتي أنصار العقل وأنصار الإيمان المتقاتلتين زادت عمقاً؛ لأن الكنيسة قطعت سبل التواصل بين مفكري العلوم واللاهوتيين التقليديين، تاركة المعسكرين في حالة من العزلة المتزايدة والريبة المتعاظمة فيما بينهما، إذ أقدمت على النقد والشجب الأوليين، ليس فقط لآراء العلمانيين، بل ولأفكار الإكويني.

لم يؤدِ حظر الكنيسة إلى وقف التفكير الجديد. في نظر عدد كبير من الفلاسفة، كان الباب قد فُتح، والمسألة قد طُرحت. فبعد تذوق مدى قوة الفكر الأرسطوطاليسي، راح هؤلاء الفلاسفة يرفضون العودة إلى الأمر الواقع السابق. أدركوا أن واجبهام الفكري هو اتباع الأحكام النقدية للعقل الإنساني، حيثما قادت، ولو كان ذلك متناقضاً مع يقينيات الإيمان التقليدي. لم يكن الأمر أمر شك بحقائق الإيمان في النهاية، غير أن مثل هذه الحقائق لم تكن قابلة، بالضرورة، للتسوية والتبرير بالعقل الخالص المتمتع بمنطقة الخاص واستنتاجاته الخاصة والصالح للتطبيق على مجال ربما لا علاقة له بالإيمان. بات احتمال وقوع الطلاق بين اللاهوت والفلسفة وارداً بوضوح. وما إن يتم فتح علبة باندورا* البحث العلمي حتى يصبح إغلاقها متعذراً.

غير أن سلطة الكنيسة كانت، في هذه القرون الأخيرة من العصور الوسطى، لا تزال آمنة وقادرة على استيعاب بعض الانشقاقات والتصدعات المذهبية، دون تعريض هيمنتها الثقافية للخطر. فبالرغم من الانتقادات المتكررة الصادرة عن الكنيسة، بقيت الأفكار الجديدة شديدة الجاذبية ومتعذرة الكبت الكلي، حتى بين صفوف مثقفي الكنيسة الوريثين. وبعد نصف قرن من موت الإكويني قامت المرجعيات الهرمية الكنسية بإعادة تقويم حياته ومؤلفاته وتكريسه باحثاً أكاديمياً - قديساً. تم شطب جميع التعاليم التوموية (نسبة إلى توما الإكويني) من قائمة الأطروحات المدانة. وعبر الاعتراف بإنجاز الإكويني الاستثنائي المذهل على صعيد تفسير أرسطو من منطلقات مسيحية، باشرت الكنيسة إدخال هذه الأرسطوطاليسية المعدلة و«المدوّنة» في صلب العقيدة الكنسية، مع بقاء الإكويني أكثر شراحها مرجعية ونفوذاً. وهكذا، فإن الإكويني وأتباعه المدرسين وزملاءه نجحوا في شرعة أرسطو عبر إنجاز العملية التفصيلية الشاقة لتوحيد العلم، والفلسفة، والكوزمولوجيا، مع العقيدة المسيحية. لولا تلك العملية التوحيدية ل بقيت إمكانية إذابة قوة النزعتين القومية والطبيعية الإغريقيتين في بوتقة ثقافة شديدة المسيحية، مثل الغرب في القرون الوسطى موضع شك. غير أن التراث الأرسطوطاليسي ما لبث، مع قبول الكنيسة التدريجي له، أن رُفع إلى مرتبة تكاد توازي مرتبة العقيدة المسيحية.

* باندورا (Pandora) امرأة أرسلها زيوس عقاباً للجنس البشري، بعد سرقة بروميثيوس للنار، وأعطائها علبة (Pandora's box) ما إن فتحها بدافع الفضول، حتى انطلقت منها جميع الشرور والرزايا، فممت البشر، ولم يبق فيها غير الأمل (المُراجع).

الفلك ودانتى

مع اكتشاف أرسطو جاءت أيضاً أعمال بطليموس في الفلك، شارحة التصور الكلاسيكي للسموات، حيث الكواكب دائرة حول الأرض في مدارات متبلورة أحادية المركز، ومع جملة التصويبات والتعديلات الرياضية الإضافية القائمة على الأفلاك المتداورة، الشاردة، والمناظرة. وعلى الرغم من التباينات بين الملاحظة والنظرية ظلت تبرز وتتطلب حلولاً جديدة، فإن نظام بطليموس بقي سائداً، بوصفه علم الفلك المعروف الأكثر تطوراً، القابل للتكيف في التفاصيل مع الحفاظ على بنيته الأساسية. وقبل كل شيء، وفر هذا النظام رواية علمية مقنعة بقصة الرؤية الطبيعية للأرض، بوصفها ثابتة مع دوران السماوات من حولها. وإذا ما أخذت معاً، فإن مؤلفات أرسطو وبطليموس قدمت أنموذجاً إرشادياً (بارادايماً) كوزمولوجياً شاملاً يمثل أفضل علوم الحقبة الكلاسيكية، أنموذجاً كان قد هيمن على العلوم العربية، ثم ما لبث أن اكتسح الجامعات في الغرب.

منذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر حتى التجيم الكلاسيكي الذي قنّاه بطليموس كان يُعَلَّم في الجامعات (مقروناً، في الغالب، بالدراسات الطبية)، وقد عمل ألبرتوس والإكويني على إدخاله في سياق مسيحي. وبالفعل، فإن التجيم لم يختفِ كلياً خلال حقبة العصور الوسطى، متمتعاً بين الحين والآخر بالرعاية الملكية والبابوية والسمة البحثية، ومشكّلاً الإطار الكوني لنوع من التراث الباطني المقيم ومتزايد الفاعلية. إلا أن لاهوتي أوج العصور الوسطى بادروا، بعد أن كفت الوثنية عن أن تكون تهديداً مباشراً للمسيحية، بقدر أكبر من الحرية والصراحة، إلى التسليم بأهمية التجيم في نظام الأمور، ولا سيما إذا ما تم أخذ أصوله الكلاسيكية وتصنيفاته الأرسطوطاليسية -البطليموسية في الحسبان. فالاعتراض المسيحي التقليدي على التجيم - على إنكاره المضمّر للإرادة الحرة والنعمة الإلهية (الحظ) - رد عليه الإكويني في خلاصة اللاهوت (سوماً ثيولوجياً)، حيث أكد أن للكواكب تأثيراً على الإنسان، خصوصاً على طبيعته المادية، ولكن مع بقاء هذا الإنسان قادراً، من خلال توظيف العقل والإرادة الحرة اللذين هما من نعم الرب، على التحكم في

أهوائه وعواطفه، وصولاً إلى التحرر من الحتمية التنجيمية. ولأن أكثرية الأفراد لا تجيد الاستفادة من هاتين النعمتين فبقى، من ثم، خاضعة لقوى الكواكب ونفوذها، فإن المنجمين قادرون على إطلاق نبوءات عامة دقيقة. إلا أن النُّفس كانت تملك حرية الاختيار، تماماً مثل امتلاك الإنسان الحكيم، في رأي المنجمين، للقدرة على التحكم بنجومه. بقي الإكويني، إذًا، محافظاً على الإيمان المسيحي بالإرادة الحرة ونعمة السماء، مع الاعتراف بالتصور الإغريقي لقوى السماء.

نجح التنجيم، ملتصقاً بعلم الفلك، في الارتقاء من جديد إلى مراتب عليا، بوصفه علماً شاملاً، مؤهلاً لإمالة اللثام عن قوانين الطبيعة الكونية العامة. فالكرات الكوكبية - القمر، عطارد، الزهرة، الشمس، المريخ، المشتري، زحل - لم تكن إلا سماوات متعاقبة محيطة بالأرض ومؤثرة في الوجود الإنساني. وبداية أرسطو الأساسية التي تقول: «لا بد لغاية كل حركة من أن تكون واحدة من الكتل الإلهية المتحركة في السماء» كانت داعمة للكوزمولوجيا الكلاسيكية المستعادة. ومع تواصل الترجمات عن اللغة العربية خلال الأجيال المتعاقبة، تمكنت جملة التصورات الباطنية والتنجيمية الملفقة في الحقبة الهلنستية، المؤولة والمفسرة في المدارس الإسكندرانية والتقاليد الرهبانية، والمصورة أكثر على أيدي العرب، تدريجياً، من تحقيق نفوذ واسع الانتشار بين صفوف مثقفي العصور الوسطى.

ولكن النظرة العالمية القديمة لم تستكمل اجتياحها للنفس المسيحية، حيث لم يجر صقلها وإغناؤها بالمعاني المسيحية، إلا بعد إقدام دانتي على احتضان الكوزمولوجيا الأرسطوطاليسية - البطليموسية التي أضفاها المدرسيون على الديانة المسيحية. آتياً بعيد الإكويني على صعيدي الزمن والمزاج، ومسترشداً مثله بحكمة أرسطو العلمية، أنجز دانتي في قصيدته الملحمية المعروفة الكوميديا الإلهية (لاديفينا كوميديا) ما شكل الأنموذج الإرشادي (الباراداييم) الأخلاقي، الديني، والكوزمولوجي (الكوني) للحقبة في القرون الوسطى. من نواح كثيرة، مثلت الكوميديا إنجازاً غير مسبوق في الثقافة المسيحية. وبوصفها ماثرة مدعمة من مآثر الخيال الشعري، جاءت ملحمة دانتي متسامية على جملة التقاليد في القرون الوسطى - بمهارتها الفنية الأدبية،

بتوظيفها البليغ للهجة العامية، برؤيتها النفسية (السايكولوجية) الثقافية وابتكاراتها اللاهوتية، بتعبيرها عن النزعة الفردانية المتزايدة عمقاً، بإعلانها لراية الشعر والمعرفة، بوصفهما اثنتين من أدوات فهم الدين، بمماهاتها المضمرة للأشئ مع المعرفة الصوفية للرب، وبتعظيمها الأفلاطوني الجريء للايروس (الشيق الجنسي) الإنساني في سياق مسيحي. غير أن ما كان منطوياً على أهمية استثنائية بالنسبة إلى تاريخ النظرة العالمية الغربية تمثل في عدد معين من التعديلات والترميمات لهندسة عمارة المحمة الكوزمولوجية. فمن خلال استيعاب بنى أرسطو وبطليموس العلمية وإضافتها على صورة خيالية مضغمة بالحياة للكون المسيحي، نجح دانتى في خلق ميثولوجيا كلاسيكية - مسيحية واسعة محيطية بالخلق كله، ميثولوجيا مرشحة لممارسة تأثير ذي شأن - ومعقد - على الخيال المسيحي اللاحق.

في نظر دانتى، كما في نظر العصر الوسيط عموماً، كانت السماوات ملفزة وخفية من ناحية وذات معنى إنساني من ناحية ثانية. فكون الإنسان الصغير أو الجزئي إن هو إلا انعكاس مباشر للكون الكلي الكبير، وما الكرات الكوكبية إلا سلسلة من تجسيدات القوى المختلفة المؤثرة في مصير الإنسان وقدره. قام دانتى بإغناء هذا التصور واستكماله عبر توظيف الشعر لتوحيد عناصر اللاهوت المسيحي المحددة مع عناصر التنجيم الكلاسيكي المحددة بالمثل. فالكرات العنصرية والكوكبية الصاعدة التي تغلف الأرض المركزية، في الكوميديا، تتكلم في الكرة الأعلى المشتعلة على عرش الرب، في حين تتحدر دوائر الجحيم العاكسة لكرات السماء بالمقلوب باتجاه النواة الفاسدة للأرض. وهكذا، فإن الكون الأرسطوطاليسي ذا المركزية الهندسية ما لبث أن أصبح صرحاً رمزياً عملاقاً للمحمة الأخلاقية في المسيحية، حيث يحتمل الإنسان موقعه بين النعيم والجحيم، بين الجنة وجهنم، معلقاً بين مثويه الأثيري والأرضي، متوازناً على المحور الأخلاقي فيما بين طبيعته الروحية والمادية. سائر الكرات الكوكبية البطليموسية باتت الآن ذات مرجعيات مسيحية، مع تولي طبقات معينة من الملائكة على اختلاف مستوياتهم المسؤولية عن حركات كل من الكرات، بل وحتى عن تصويباتها المدارية المختلفة. عكفت الكوميديا على تصوير مجمل الهرم

التراتبى المسيحي للوجود كله - متدرجاً من الشيطان وجهنم في الأعماق المظلمة للأرض المادية، مروراً بجبل المطهر، ومنه عبر الفصائل الملائكية المتعاقبة، وصولاً إلى الرب الأعلى في الفردوس على الكرة السماوية الأعلى، مع بقاء وجود الإنسان الأرضي عند نقطة الوسط الكوزمولوجية، مرسومة جميعاً بكل إتقان في إطار المنظومة البطليموسية - الأرسطوطاليسية. فكان الكون المسيحي الناتج رحماً كونياً سماوياً كلياً استقرت البشرية في مركزه بأمان واطمئنان محفوفة من كل الجهات بكيونة الرب كلية العرفان وكلية القدرة. تمكن دانتي، إذًا، مثل الإكويني، من بلوغ تنظيم استثنائي الشمول للكون، من تحقيق تحويل تيجيلي مسيحي قروسطي لنظام الكون المطروح من قبل الإغريق.

غير أن قوة وحيوية هذه المزاجية الإغريقية - المسيحية بالذات ما لبثتا أن تمخضتا عن تشجيع نوع من الانعطاف النقدي غير المتوقع في مسار أحداث الروح الثقافية. فالعقل في القرون الوسطى دأب على رؤية العالم المادي رمزاً دالاً على لبه، وكانت تلك الرؤية قد اكتسبت خصوصية جديدة، مع إقبال مثقفين مسيحيين على احتضان أرسطو وتبني العلوم الإغريقية. ما لبث استخدام دانتي للكوزمولوجيا البطليموسية - الأرسطوطاليسية أساساً بنيوياً للنظرة العالمية المسيحية أن ترسخ بسهولة في الخيال المسيحي الجماعي، وقد بات كل جانب من جوانب المشروع العلمي الإغريقي مشحوناً بدلالة دينية. في عقول دانتي ومعاصريه، كان التنجيم واللاهوت مترابطين ترابطاً غير قابل للانفصام، وجملة العواقب الثقافية المترتبة على هذه التركيبة الكوزمولوجية كانت أساسية: فأى تغيير مادي أساسي كان من شأن علماء فلك مستقبليين أن يبادروا إلى إدخاله على ذلك النظام - مثل القول بأرض متحركة - نتيجة ابتكار علمي مجرد، كان مرشحاً لتهديد تماسك الكوزمولوجيا المسيحية كلها. إن الشمولية الفكرية والرغبة في الكونية الثقافية المميزتين جداً للعقل المسيحي في أوج العصور الوسطى، والدائبتين على إدخال، حتى التفاصيل الدقيقة للعلوم الكلاسيكية في الحظيرة المسيحية، كانتا تقودان ذلك العقل إلى اتجاهات كانت ستثبت لاحقاً أنها مثقلة بإشكاليات جادة.

علمنة الكنيسة وصعود التصوف الشعبي

في أوج العصور الوسطى، كانت النظرة العالمية المسيحية لا تزال من المسلمات غير الخاضعة للمساءلة. غير أن مكانة مؤسسة الكنيسة كانت قد باتت مثار قدر أكبر من السجال. فبابوية روما التي كانت قد عززت مرجعيتها في أوروبا بعد القرن العاشر، كانت قد بدأت تدريجياً تضطلع بدور سياسي بالغ الأهمية في شؤون الدول المسيحية. ومع حلول القرن الثالث عشر كانت سلطات الكنيسة خارقة للعادة، حيث كانت البابوية تتدخل تدخلاً فاعلاً في قضايا الدول وشؤونها في طول أوروبا وعرضها، وتجنّي موارد طائلة من المؤمنين؛ دعماً للأبهاء المتعاطمة لبلاط البابوية وجهازها البيروقراطي العملاق. ومع حلول أوائل القرن الرابع عشر كانت نتائج مثل هذا النجاح الديني واضحة من ناحية ومثيرة للقلق من ناحية ثانية. صحيح أن المسيحية كانت قد أصبحت قوية ولكنها أدمنت المساومة.

من الواضح أن السلطات الهرمية الكنسية كانت أميل إلى التحرك بدوافع مالية وسياسية. وسيادة البابا الزمنية على الدول (الولايات) البابوية في إيطاليا أدت إلى توريط الكنيسة في سلسلة من المناورات السياسية والعسكرية التي أفضت غير مرة إلى تعقيد فهمها الروحي لذاتها. يضاف إلى ذلك أن حاجات الكنيسة المالية المفرطة كانت على الدوام تضع أعباء ثقيلة ومتعاطمة على كواهل الجماهير المسيحية المؤمنة. ولعل الأسوأ من كل ذلك هو أن علمانية البابوية وفسادها الفضائحي كانا يؤديان إلى إفقادهما تماسكها الروحي في نظر المؤمنين. (فدانتى نفسه كان قد ميز بين الفضيلة الروحية والهيئات الكنسية، واضطر لإيداع أكثر من مسؤول كنسي كبير في نار جهنم، جراء خيانتهم لمهمة الكنيسة الرسولية). فتجتاح الكنيسة على صعيد السعي لفرض الهيمنة الثقافية، بدوافع روحية بداية، بالذات، كان الآن يعمل على تقويض أسسها الدينية.

وفي الوقت نفسه، كانت الأنظمة الملكية العلمانية في الدول القومية الأوروبية قد سارت، تدريجياً، على طريق امتلاك القوة وتحقيق التجانس، وصولاً إلى وضع بات فيه ادعاء البابا للمرجعية الشاملة والعامّة يفضي، حقاً، إلى نزاعات جديدة. وجدت

الكنيسة في أوج ثروتها وتوسعها العالمي نفسها فجأة بين برائن قرن من التمزق الهيكلي الشديد - مع انتقال البابوية إلى أفنيون الخاضعة للسلطة الفرنسية أولاً («الأسر البابلي») وما أعقب ذلك من وجود اثنين، ثم ثلاثة، من البابوات مدعي الأحقية، في وقت واحد («الانشقاق الكبير»). ومع بقاء السلطة البابوية المقدسة على هذا النحو الفاضح تحت رحمة القوى السياسية المشاكسة، والأبهة الدنيوية، والطموح الشخصي، تعرض دور الكنيسة الروحي الفعلي لقدر متزايد من التهميش والوحدة المسيحية الغربية لقدر خطر من التهديد.

خلال سنوات علمنة الكنيسة المتسارعة نفسها، أواخر القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر، ثمة موجة غير اعتيادية من الحمى الصوفية اكتسحت أجزاء واسعة من أوروبا، وخصوصاً من حوض الراين، جارة في طريقها الآلاف من الرجال والنساء، من الناس العاديين جنباً إلى جنب مع القساوسة، والرهبان، والراهبات. وهذا التدفق الديني القائم على حدة الإيمان، ومركزية المسيح، واستهداف بلوغ الاتحاد الداخلي المباشر مع السماء، انطلق في جانب كبير منه، دون أي اعتبار لبنى الكنيسة القائمة. فالحافظ الصوفي المسيحي الذي اهتدى لدى الإكويني ودانتى إلى تعبير لاهوتي على مستوى ذي شأن من التعقيد الفكري اكتسب طابعاً فاعلاً وإيماناً أكثر نقاء لدى العامة من سكان أوروبا الوسطى. والنزعة الفكرية ذات الحصافة الكبيرة أدت دوراً هنا أيضاً في شخص مايستر إكهارت، كبير معلمي الحركة، الذي استمدت رؤيته الميتافيزيقية سناً فلسفياً من الإكويني والأفلاطونية الجديدة، والذي بدت صياغته للتجربة الصوفية، أحياناً، عنصر تهديد لحدود التزام الأصول (الأرثوذكسية): «العين التي يراني الرب بها هي العين التي أراه أنا بها، فعيني وعينه واحدة». غير أن تأثير مواظمه المسموعة على نطاق واسع، كما تأثير تعاليم تلميذه يوهان تاوئر وهابنريش سوسو، لم يكن فكرياً أو عقلياً في المقام الأول، بل أخلاقياً ودينياً. فقد انصب اهتمام هؤلاء، قبل كل شيء، على التنوير الديني المباشر وحياة مقدسة قائمة على المحبة والخدمة المسيحيتين.

إلا أن الكنيسة نفسها بدت، مع مثل هذا التأكيد على التواصل الداخلي مع الرب، بدلاً من الحاجة إلى القرايين المؤسسية وأشكال العبادة الجماعية للكنيسة، أقل أهلية

لالتزام المشروع الروحي. وبعد أن باتت التجربة الدينية المتقدمة ميسرة مباشرة، حسب رأي أولي الرأي، للعامة كما لرجال الدين، فإن الخوري والقسيس لم يعودا يُعدان وسيطين ضروريين للفاعليات الروحية. وبالمثل، فإن الأهمية النسبية للكلمات والعقل في سياق علاقة النفس بالرب جعلت التطورات المتطرفة في عقلانيته للاهوت والحصافات المدعية لعقيدة الكنيسة تبدو ترفاً لا طائل وراءها. من الضفة المعاكسة للقضية، من الضفة المدرسية، ولكن بتأثير مماثل، كان العقل والإيمان يزدادان تباعداً باطراد.

انطوى التباعد المتنامي بين المثل الأعلى للروحانية المسيحية وواقع مؤسسة الكنيسة على قدر كبير من الأهمية المباشرة. في نظر وعاظ الصوفية الجدد والأخويات العامية يحتل الورع الشخصي مرتبة أعلى من النشاط الكنسي، تماماً كما تتفوق التجربة الداخلية على الملاحظة الخارجية. فالكنيسة الحقيقية، جسد المسيح، باتت الآن متزايدة التماهي مع النفوس المتواضعة للمؤمنين والمتمتعين بنعمة التنوير، بدلاً من الهيئات الكنسية التراتبية المكرسة. ثمة تأكيد جديد للإنجيل، وللكتاب المقدس، وللإيمان بكلمة الرب بوصفها ركيزة لتلك الكنيسة الحقيقية، بدأ يحل محل تأكيد مؤسسة الكنيسة للعقيدة الجامدة (الدوغما) والسيادة البابوية. تمت الدعوة إلى حياة عزوف وبساطة، بوصفها الطريق السليمة الموصلة إلى الرب، على النقيض من حياة الغنى والنفوذ التي ينعم بها شاغلو المناصب ذوات الامتيازات في أجهزة المؤسسة الكنسية.

جميع هذه الثنائيات المجربة على نطاق واسع أوحث بنوع من القطيعة المحتملة مع البنية التقليدية للكنيسة في القرون الوسطى. غير أن تلك القطيعة لم تتم بعد. المنخرطون في العملية مسيحيون صادقوا الإيمان مسلمون عموماً بعدم الحاجة إلى أي تمرد فاعل ضد الكنيسة. وحيثما جرى التماس الإصلاح والتجديد، كما فعلت أعداد غير قليلة من الحركات الدينية الرئيسية خلال المدد الأخيرة من العصور الوسطى، كان الأمر يبقى عموماً محصوراً داخل الإطار الكنسي القائم. غير أن بذرة كانت قد عُرسَت. حياة المسيح والرسل عدت أنموذجاً إرشادياً للوجود الروحي، غير أن

تلك الحياة لم تبدُ لا ممثلة ولا متوسطة من جانب سلسلة البنى المعاصرة للكنيسة الكاثوليكية. والاستقلال الروحي الجديد الذي اعتمدته صوفيو حوض الراين، كما فعل آخرون في إنجلترا والأراضي المنخفضة، كان ميالاً إلى تكليف الكنيسة بدور ثانوي في المجال الروحي الحقيقي. ومع حلول انعطافة القرن الثالث عشر كان يواكيم الفيوري قد أطلق رؤيته الصوفية النافذة للتاريخ، مقسوماً إلى ثلاث أحقاب من الروحانية المتزايدة، عصر الأب (العهد القديم)، وعصر الابن (العهد الجديد والكنيسة)، وعصر قادم للروح، حين سيكون العالم كله قد ذاب في بوتقة السماء، ولن تعود ثمة أي ضرورة لمؤسسة الكنيسة أو الكنيسة المهيكلية.

ومع التأكيد الجديد لعلاقة الفرد المباشرة والخاصة بالرب فقدت الصيغ والضوابط الهيكلية المتطورة للكنيسة قيمتها في ذات اللحظة التي جعلت علمنة الكنيسة رسالة هذه الأخيرة تبدو متزايدة الانكشاف أمام المسألة. ومع وصول الحقبة في القرون الوسطى مراحلها الأخيرة، اهتدت صرخات الإصلاح الجدية، وهي دائمة الحضور في تاريخ الكنيسة، إلى صوت قوي جسده طائفة متنوعة من الشخصيات -دانتى، مارسيلوس البادواوي، ديتريش النيمي، جون ويكلف، يان هوس- وأصبحت، في نظر المؤسسة الكنسية، ذات طابع متزايد الهرطقة باطراد.

المدرسية (السكرولاستيكية) النقدية ومحلاق أوكم

فيما كان تيار ثقافي معين، مثلته النزعة الصوفية العامية الجديدة، يتقدم نحو الاستقلال الديني، واصل التيار المدرسي تطويره اللافت للفكر الغربي، مستلهماً أرسطو. وإذا كان دور الكنيسة الروحي قد بات غائماً فإن دورها الفكري لم يكن أقل ضبابية. من جهة، دأبت الكنيسة على دعم المشروع الأكاديمي البحثي بمجمله في الجامعات، حيث كانت العقيدة المسيحية تُشرح وتُفسَّر بمنهج منطقي غير مسبوق بصرامته وبأفق متزايد الاتساع، ومن الجهة الأخرى، بقيت الكنيسة شديدة الحرص على إخضاع ذلك المشروع للتحكم والرقابة، إما عبر الشجب والقمع، أو من خلال إضفاء الثوب العقدي على تجديدات معينة، كتلك التي ابتكرها الإكويني، كما لو كانت تقول: «إلى هنا فقط، لا أبعد» [«خط أحمر» بلغة العصر]. غير أن البحث

المدرسي، في ظل هذه الأجواء الضبابية، تابع طريقه، متمخضاً عن المزيد من المعاني الوازنة المتنامية باطراد.

عموماً، كانت الكنيسة قد قبلت بأرسطو. إلا أن اهتمام الثقافة الجديد بهذا الفيلسوف لم يقف عند حدود دراسة مؤلفاته؛ لأن ذلك الاهتمام ما لبث أن أوحى بقدرٍ أوسع، قدر مطرد الاتساع، من الاهتمام بالعالم الطبيعي، وبقدرٍ متنامٍ من الثقة بقوة عقل الإنسان. كانت الأرسطوطاليسية في العصور الوسطى عَرَضاً أكثر منها سبباً للروح العلمية المتطورة في أوروبا. ثمة مدرسيون في إنجلترا، مثل روبرت غروستسته وتلميذه روجر بيكن، كانوا قد بدؤوا يجرون تجارب علمية (مدفوعين جزئياً بتقاليد باطنية، مثل السيمياء والتنجيم)، مطبقين المبادئ الرياضية المتمتع بهاسمى آيات التقدير في التراث الأفلاطوني على ملاحظة العالم المادية، كما أوصى أرسطو. وهذا التركيز الجديد على التجربة المباشرة والمحاكمة ما لبث أن أخذ يقوض استثمار الكنيسة الحصري في مرجعية النصوص القديمة - الأرسطوطاليسية منها جنباً إلى جنب مع التوراتية وتلك العائدة لآباء الكنيسة. راح أرسطو يتعرض للمساءلة من منطلقاته الخاصة، في أمور خاصة إن لم يكن على مستوى المرجعية الإجمالية. تم عرض بعض مبادئه على محك التجربة فوجدت مفتقرة إلى الدقة، جرى تحري مغالطات منطقية في براهينه، وتم إخضاع مجموع مؤلفاته للمعانة الدقيقة.

راحت مناقشات المدرسين النقدية الشاملة لأرسطو واقتراحاتهم العبقريه لفرضيات بديلة تصوغ روحاً فكرية جديدة، ومتزايدة الإدراك، وشكاً، ومنفتحة على التغيير الأساسي. راحت عمليات سبرهم، خصوصاً، تخلق أجواء فكرية ليس فقط مشجعة على نظرة تجريبية، ميكانيكية، وكمية إلى الطبيعة، بل ومرشحة، مع الزمن، لاستيعاب التحول الجذري الضروري في النظرة لتصور أرض متحركة بقدر أكبر من السهولة. ومع حلول القرن الرابع عشر، استطاع مدرسي طليعي مثل الباحث والقسيس الباريسي نيكول الأورسمي أن يدافع عن الإمكانية النظرية لأرض دائرة (وإن بقي شخصياً رافضاً لها)، من منطلق الدقة المنطقية المجردة القائمة على طرح حجج أصيلة ضد أرسطو، فيما يخص النسبية البصرية والأجسام الساقطة

- حجج كان سيقوم بتوظيفها لاحقاً كل من كوبرنيك وغاليليو؛ لدعم نظرية مركزية الشمس. ولتجاوز الصعوبات التي طرحتها نظرية الحركة الصاروخية لدى أرسطو، قام جان بوريدان، أستاذ الأورسمي، بتطوير نظرية دفع أو زخم، طبّقها على الظواهر السماوية والأرضية على حد سواء، نظرية كانت ستقضي مباشرةً إلى ميكانيك غاليليو وقانون الحركة الأول لدى نيوتن⁴⁰.

ظل أرسطو يوفّر قاموس المصطلحات، والمنهج المنطقي، والروح التجريبية المتعاظمة للفلسفة المدرسية. غير أن المفارقة هي أن مرجعية أرسطو بالذات كانت، بحضها على مثل هذه المعالجة المركزة، دأبة على الإسهام في عملية إطاقتها اللاحقة. والمحاولة الحساسة والفاعلة الرامية إلى المزاوجة بين العلم الأرسطوطاليسي ومعتقدات الوحي المسيحي غير القابلة للشك هي التي راحت تتمخض عن كل الذكاء النقدي المرشح للانقلاب، آخر المطاف، على المرجعيتين القديمة والكنسية كليهما. استعادياً، لم تكن خلاصة (سومّا) الإكويني سوى إحدى الخطوات الأخيرة في مسيرة العقل في القرون الوسطى باتجاه الاستقلال الفكري الناجز.



هذا الاستقلال الجديد ما لبث أن تأكد على نحو استثنائي بالغ الروعة في القرن الرابع عشر من خلال شخصية وليم أوكم الغربية، شخصية إنسان متطرف الحداثة من ناحية، ولكنه كلي في القرون الوسطى من الناحية المقابلة. إنه فيلسوف وقسيس بريطاني وُلد بعيد موت الإكويني، نظر إلى الأمور بحماسة الدقة العقلانية التي تميز بها الأخير، غير أنه توصل إلى استنتاجات مختلفة بحدّة. بادر أوكم خدمة لإعلاء شأن الوحي المسيحي، إلى توظيف منهج منطقي عالي التطور من جهة وتجريبية معرزة من جهة ثانية. غير أن أوكم هذا ما لبث، غداة قيام الكنيسة بإدانة العلمانيين الباريسيين، أن ركز جهده، قبل كل شيء، على حصر الكفاءة المفترضة لعقل الإنسان الطبيعي، بالتقاط الحقائق الكونية العامة. ومع أن مقاصده كانت معاكسة مئة في المئة، فإن أوكم أثبت أنه كان المفكر المحوري في مسيرة أواخر العصر الوسيط المتحركة باتجاه النظرة الحديثة. وعلى الرغم من أن العقل الحديث نفسه كان سيقوم، إلى حدّ

كبير، بإزاحة جملة النزاعات الفكرية ذات العلاقة به جانباً، بوصفها هرطقات غير ذات شأن لمدرسية متدهورة وبالية، فإن تلك المعارك النظرية المبهمة تحديداً هي التي كان لا بد من خوضها قبل أن يتمكن الفكر الحديث من إنجاز مراجعته الجذرية لمعرفة الإنسان والعالم الطبيعي.

تمثل المبدأ المركزي، والأكثر أهمية، لفكر أوكم، في إنكاره لواقع الكليات خارج العقل واللغة الإنسانيين. راح أوكم يجادل دافعاً تأكيداً أرسطو لأولوية الخصوصيات الملموسة الوجودية على الأشكال أو المثل الأفلاطونية إلى حده المنطقي الأقصى، قائلاً بعدم وجود أي شيء سوى كيانات فردية، وبأن التجربة الملموسة وحدها قادرة على تشكيل أساس للمعرفة، وبأن الكليات موجودة، لا بوصفها كيانات خارج العقل، بل على أنها مفاهيم ذهنية فقط. تمثل ما هو حقيقي، في التحليل الأخير، بالشيء الخاص خارج العقل، لا بتصور العقل لذلك الشيء. وبما أن على المعرفة كلها أن تستند إلى ما هو واقع، ونظراً لأن الوجود الواقعي كله إن هو إلا وجود كيانات فردية، فإن على المعرفة، إذًا، أن تنصب على الجزئيات الخاصة. إن التصورات أو المفاهيم الإنسانية ليست مستندة إلى أي أساس ميتافيزيقي فيما وراء الجزئيات الخاصة الملموسة، وليس ثمة أي تطابق ضروري وحتمي بين الكلمات والأشياء. من هنا بالذات، نجح أوكم في إضفاء قوة وحيوية جديتين على الموقف الفلسفي للاسمانية (للتوميناليزم) [بطبعتها النظرية]، التي رأت أن الكليات لم تكن سوى أسماء أو مفاهيم ذهنية، لا كيانات فعلية. كان روسيلينوس قد اعتمد موقفاً مماثلاً في القرن الحادي عشر، غير أن الاسمانية لم يكن مقدراً لها أن تضطلع بدور مركزي في مسيرة تقدم العقل الغربي وتحولّه، إلا بدءاً بزمان أوكم.

في الجيل الذي سبق أوكم، كان مدرسيّ بارز آخر عُرف بـ «الدكتور الشاكر» يدعى دانز سكوتوس، قد نجح في تعديل نظرية الأشكال أو المثل الكلاسيكية باتجاه الفرد الملموس بتأكيد أن لكل جزئية خاصة «هويتها» (هايتشيتاسها) الفردية الخاصة الحائزة على واقع موضوعي، إضافةً إلى مشاركة الجزئي في الكلي - أو، بتعبير أدق، إضافة إلى انخراطه في طبيعة مشتركة. ونوعية التفريد الشكلية المضافة هذه رآها

سكوتوس ضرورية؛ لتمكين الفرد من امتلاك قدرة على الفهم بشروطه الخاصة، بمعزل عن شكله الكلي (والأفان من شأن الفرد بالذات أن يكون غير قابل للفهم، ربما حتى بالنسبة إلى العقل الإلهي). كذلك رأى مبدأ التفريد هذا اعترافاً ضرورياً بحق إرادة الإنسان الفردية الحرة، وهذه التعديلات البعيدة عن الكليات الثابتة والنزعة الحتمية أفضت بدورها إلى تشجيع الاهتمام بالملاحظة والتجريب ورفع مستوى التمايز بين الفلسفة العقلانية والحقيقة الدينية.

غير أن أوكم بقي مصراً على إنكار أي تطابق بين مفهوم الإنسان والموجود الميتافيزيقي، على الرغم من أن سكوتوس، مثل أكثرية أسلافه وصولاً إلى أوغسطين، كان قد افترض وجود مثل هذا التطابق المباشر والفعلي. فقط الكيانات الفردية الملموسة واقعية، في حين أن الطباع العامة (سكوتوس) المقولات القابلة للفهم (الإكوييني وأرسطو)، أو الأشكال [المُثل] المتعالية (أفلاطون) لم تكن سوى تخيلات متصورة مستمدة من الواقع الأولي. بالنسبة إلى أوكم لم يكن أي كلي إلا عبارة دالة على جانب متصور معين من جوانب أحد الكيانات الفردية الملموسة، الواقعية، دون أن يشكل أي كيان ميتافيزيقي بحد ذاته. تم صراحة إنكار وجود أي نظام منفصل، مستقل لواقع مأهول بكليات أو أشكال (مُثل). وهكذا، فإن أوكم قطع شوطاً على طريق استئصال آخر موجود، وأي استدلال ذي علاقة بكليات واقعية، متعالية كانت أم فياضة، إن هو إلا حرث في البحر (زيف في زيف). ولكثرة وقوة ما دأب أوكم على تكرار المبدأ الفلسفي القائل: إن «الكيانات ليست للمضاعفة أكثر مما هو ضروري» (نون سونت مولتبليكاندا أنتيا برايتري نيسسيتاتم) وقد صار هذا المبدأ يعرف باسم «مخلّاق أوكم» [أو قانون البُخل عند أوكم]⁴¹.

بالنسبة إلى أوكم، ليست الكليات موجودة، إذاً، إلا في عقل الإنسان، وليس ثمة أي كليات في الواقع. إنها مفاهيم جرّدها العقل بالاستناد إلى ملاحظته التجريبية لأفراد متشابهين إلى هذا الحد أو ذاك. ليست الكليات أفكار الرب الموجودة سلفاً المدبرة لعملية خلقه للأفراد؛ لأن الرب مطلق الحرية على صعيد خلق أي شيء بأي

طريقة تحلوه. فقط مخلوقاته موجودة، لا أفكاره عن مخلوقاته. وبالنسبة إلى أوكم كَفَّت القضية عن أن تكون مسألة ميتافيزيقية حول كيفية خروج أفراد فانين سريعي الزوال من أرحام أشكال (مُثل) متعالية حقيقية، وأصبحت مسألة معرفية حول كيفية انبثاق مفاهيم كلية مجردة من حقيقة أفراد واقعيين. ف «الإنسان» كنوع لا يرمز إلى كيان واقعي مميز بذاته، بل إلى نوع من وجه الشبه المشترك لدى عدد كبير من البشر الأفراد، كما يراهم العقل. إنه تجريد ذهني، وليس كياناً واقعياً. لذا فإن مشكلة الكليات هي قضية معرفية، وقواعدية (لغوية)، ومنطقية - ليست قضية ميتافيزيقية أو وجودية (أونطولوجية).

أقدم أوكم، حاذياً، مرة أخرى، حذو سكوتوس أيضاً على إنكار إمكانية الانتقال من أي إدراك عقلاني لحقائق هذا العالم إلى أي استنتاجات ضرورية وحتمية عن الرب أو قضايا دينية أخرى. إن العالم مشروط بإرادة الرب كلية القدرة وغير القابلة للتحديد. فيقين الإنسان الوحيد مستمد، إذاً، من الملاحظة الحسية المباشرة، أو من مقدمات منطقية جلية ذاتياً، لا من تخمينات عقلانية حول وقائع غير مرئية وجواهر كلية. وبما أن الرب حر في أن يخلق الأشياء أو يحددها وفقاً لإرادته، فإن أي ادعاء بشري لمعرفة الكون يقيناً، بوصفه تعبيراً منظماً لجواهر متعالية إن هو إلا محض استتساب من الألف إلى الياء. إن الرب قادر على خلق الأشياء بالطريقة التي تعجبه، دون الحاجة إلى استخدام أي أدوات وسيطة مثل مواهب الذكاء السماوية لدى المدرستين الأرسطوطاليسية والتوماوية (نسبة إلى توما الإكويني). وُهب الإنسان حقيقتين: حقيقة الرب، وقد جاء بها الوحي، وحقيقة العالم التجريبي وهي مأخوذة من التجربة المباشرة. وبعدهما، أو فيما بينهما، لا يستطيع الإنسان أن يدعي شرعاً بلوغ أي معرفة، ومن دون الوحي ما كان ليستطيع معرفة الرب. وكذلك لا يستطيع الإنسان اختبار الرب تجريبياً بالطريقة نفسها التي يختبر بها الموضوع المادي المائل أمامه. ولأن المعرفة الإنسانية كلها قائمة على أساس الحدس الحسي بجزئيات ملموسة، فإن شيئاً خلف الحواس، مثل وجود الرب، ليس ممكناً الكشف عنه إلا بالإيمان.

حسب فهم أوكم، دأبت حتمية الفلسفة والعلوم اليونانيتين وأسبابهما الضرورية، تلك الفلسفة والعلوم اللتين حاول الإكويني إذا بهما في بوتقة الدين المسيحي، على فرض قيود عشوائية على خلق الرب الذي لا حدود لحريته، وهذا عارضه أوكم بقوة. أخفقت هذه الفلسفة في الاعتراف بالحدود الفعلية لعقلانية الإنسان. في رأي أوكم، معرفة الطبيعة كلها مستمدة فقط مما يصل عبر الحواس. صحيح أن العقل أداة قوة، إلا أن قوته كامنة فقط نسبة إلى التلاقي التجريبي مع الحقائق الملموسة للواقع «الموضوعي». لا يتوافر عقل الإنسان على أي نور إلهي يمكن الذكاء الفاعل، كما علم الإكويني، من تجاوز الحواس إلى حكم كلي صحيح، متجذر في الكينونة المطلقة. من المتعذر القول: إن أيّاً من العقل والعالم منظم بطريقة مترابطة ترابطاً متناغماً يمكن العقل من معرفة العالم من خلال كليات فعلية تحكم العارف والمعروف كليهما. ولانعدام أي وجود ظاهري إلا للجزئيات، ودون أي علاقة متعالية أو تجانس بينها، فإن العقل التأملي والميتافيزيقيا يبقيان دون أي أساس فعلي.

في غياب التنوير الداخلي، أو أي وسيلة أخرى من وسائل اليقين المعرفي، مثل ضوء الذكاء الفاعل عند الإكويني، فإن موقفاً ارتيابياً متجداً قائماً على الشك من المعرفة الإنسانية كان حتمياً وإلزامياً في الوقت نفسه. فنظراً لأن الدلائل المباشرة للموجودات الإفرادية هي وحدها التي توفر أساساً للمعرفة، وبما أن تلك الموجودات مشروطة بقدره كلية إلهية لا تعرف معنى الحدود المفروضة على فاعليتها الإبداعية - أي شيء ممكن بالنسبة إلى الرب - فإن معرفة الإنسان محدودة، إذاً، بالعارض والتجريبي، وليست، أخيراً، معرفة ضرورية وكلية على الإطلاق. فإرادة الرب ليست مقيدة ببنى العقلانية البشرية؛ لأن حريته الإرادية المطلقة وقدرته الكلية تمكّنه من أن يقلب ما كان شراً إلى خير، والعكس بالعكس، إذا ما شاء. ليس ثمة أي ترابط إلزامي بين كون الرب المخلوق بحرية ورغبة الإنسان في عالم قابل للفهم عقلانياً. وحدها دعاوى الاحتمالات مشروعة، في أفضل الأحوال. بوسع العقل البشري أن يقوم باستعراضات منطقية صارمة على أساس التجربة المباشرة، ولكن من شأن تلك التجربة، لكونها

مشروطة بإرادة الرب الحرة، أن تضيف صفة النسبية، بالضرورة، على يقين المنطلق المطلق. ولأن أونطولوجيا أوكم تخص الأفراد الملموسين حصراً، فإن من الواجب النظر إلى العالم التجريبي من وجهة نظر مادية حصرياً. أما مبادئ أرسطو وأفلاطون التنظيمية الميتافيزيقية، فلا يمكن استخلاصها من التجربة المباشرة.

ذلك هو ما دفع أوكم إلى مهاجمة عقلانية المدرسين السابقين اللاهوتية التأملية، بوصفها منافية للمنطق والعلم (لأنها قائمة على استخدام كيانات زائفة غير قابلة للبرهنة مثل الأشكال أو المثل لتفسير كينونات فردية)، وخطرة على الدين (لأنها تقوم على افتراض معرفة أسباب الرب أو على وضع حدود نظام أو علل متوسطة على خلقه الحر المباشر، مع إعلاء شأن الميتافيزيقا الوثنية في مواجهة الإيمان المسيحي). وعلى هذا النحو نجح صاحبنا في تمزيق الوحدة التي صاغها الإكويني بقدر كبير من الجهد والتعب. في نظر أوكم ثمة حقيقة واحدة وصفها الوحي المسيحي، حقيقة فوق الشك من ناحية، وبعيدة عن متناول الإدراك العقلاني من ناحية ثانية، وهناك حقيقة أخرى قائمة على التوفيق بين وقائع جزئية خاضعة للملاحظة يصفها العلم التجريبي والفلسفة العقلانية. وهاتان الحقيقتان ليستا، بالضرورة، مستمرتين.

بمعنى من المعاني، اتخذ أوكم موقفين المعارضة والتأييد كليهما من حركة القرن السابق العلماني. أعلن بقوة صيغة جديدة لكون الحقيقة الثنائية، صيغة ذات حقيقة دينية وحقيقة علمية، صيغة قائمة عملياً على نفس الجسر بين اللاهوت والفلسفة. غير أن العلمانيين السابقين كانوا قد أيدوا مثل هذا الفصل؛ لأنهم لم يكونوا مستعدين لحصر الفلسفة اليونانية والعربية بمرتبة دنيا تابعة عند اشتباكها مع العقيدة المسيحية. أما أوكم فقد أراد، على العكس من ذلك، أن يحافظ على تفوق العقيدة المسيحية وأولويتها - ولا سيما حرية الرب المطلقة وقدرته الكلية، بوصفه خالقاً - عن طريق رسم الحدود الصارمة للعقل الطبيعي. إلا أن أوكم أقدم، إذ فعل ما فعله، على نفي ثقة الإكويني بأن من شأن خلق الرب أن يبقى مفتوحاً بدفع على الجهود الإنسانية الرامية إلى تحقيق الفهم الكلي. بالنسبة إلى كل من الإكويني وأوكم،

كليهما، تعين على عقل الإنسان أن يكيف تطلعاته الفكرية طبقاً لحقيقة أن واقع الرب ومعرفة الإنسان العقلانية بعيدان أحدهما عن الآخر بعداً لا نهائياً. إلا أن أوكم رأى ضرورة رسم حد أكثر حسماً وصرامة، في حين أبقى الإكويني هامشاً لنوع من المعرفة العاكسة على مقارنة لغز السماء ودعم الفهم اللاهوتي. كان من الممكن استخدام منطق وضعي بعناية وتواضع في مقارنة العالم التجريبي، أما إضاعة الحقائق العظيمة لإرادة الرب، وإنقاذه، وخلص الموهوب بكرم، فلم تكن ممكنة إلا بالوحي. ليس ثمة أي استمرارية قابلة للفهم إنسانياً بين ما هو تجريبي وما هو سماوي إلهي.

كانت صرامة أوكم المنطقية متناظرة مع صرامته الأخلاقية. في مواجهة البهاء الديوي لبابوية أفنيون، فضل حياة الفقر المدقع؛ التماساً للكمال الروحي المسيحي، حاذياً حذو المسيح، والرسل، وفرنسيس الأسيسي. فأوكم نفسه كان فرانسسكانياً متحمساً، دفعته قناعاته الدينية، حتى إلى المخاطرة بالتعرض للحرمان من قبل البابا إذا ما بدت سياسات الأخير متضاربة مع الحقيقة المسيحية. وفي سلسلة من المجابهات المصيرية مع البابوية أصّر أوكم ليس فقط على الدفاع عن الفقر الجذري ضد الغنى العلماني (الديوي) لمؤسسة الكنيسة الهرمية، بل وعلى الدفاع عن حق الملك الإنجليزي في فرض الضرائب على أملاك الكنيسة (كما سبق ليسوع أن امتثل للسلطة الزمنية قائلاً: «أعطوا قيصر ما لقيصر»، على شجب قيام الكنيسة بانتهاك الحرية المسيحية الفردية، على نفي شرعية العصمة البابوية، وعلى إيجاز جملة الظروف المختلفة التي من شأنها أن تجيز عزل البابا وإنزاله عن عرش البابوية شرعاً. انطوت قصة العلاقة الملحمية بين أوكم والكنيسة على أصدقاء مستقبلية لسلسلة من الملاحم الدرامية القادمة.

إلا أن تأثير أوكم تجلى بأقوى صورته الأكثر مباشرة على الصعيد الفلسفي؛ لأن التوتر في القرون الوسطى المتنامي فيما بين العقل والدين بدأ يتفاقم في تأكيده الشديد للأسمانية. ومن المفارقات أن عمق إيمان أوكم بحرية الرب كلية الجبروت، مضافاً إلى إحساسه الحاد بالدقة المنطقية، ما لبث أن قاده إلى صياغة موقف فلسفي لافلت بحداثته. في رأي أوكم لا يستطيع المرء أن يفترض وجود رابط أساسي بين عقل

الإنسان وعقل الرب. من شأن التجربة والعقل أن يكونا قادرين على تقديم معرفة محدودة عن العالم في جزئياته، ولكن دون توفير أي معرفة مؤكدة عن الرب؛ لأن مصدر هذه المعرفة الأخيرة الوحيد هو كلام الرب ذاته. من شأن الوحي أن يوفر اليقين، ولكن الأخير غير قابل للتأكيد إلا عبر الإيمان والنعمة الإلهية، لا من خلال العقل الطبيعي. من حق العقل وواجبه أن يركز على الطبيعة بدلاً من الرب؛ لأن الطبيعة، وحدها، تزود الحواس ببيانات ملموسة تمكّن العقل من تأسيس معرفته عليها.

لم يترك أوكم أي جسر بين عقل الإنسان ووحى السماء، بين ما يعرفه الإنسان وما يؤمن به. إلا أن تأكيده الذي لا يعرف معنى المساومة لجملة أشياء هذا العالم الفردية الملموسة، ثقته بقدرة عقل الإنسان ومنطقه على تثبيت كيانات ضرورية وتمييز الأدلة ودرجات الاحتمال، وموقفه القائم على الشك من طرائق التفكير التقليدية والمكرسة مؤسسياً، جميعاً كانت عوامل تشجيع مباشر للمشروع العلمي. حقاً، بات العلم، بفضل مثل هذا المنطلق الثنائي، متمعاً بحرية التطور، وفقاً لمساره الخاص بقدر أقل من الخوف من أي تناقض عقدي محتمل، أقله إلى حين البدء بمساءلة الكوزمولوجيا من الألف إلى الياء. لا غرابة في أن كلاً من بوريدان والأورسمي، وهما اثنان من أكثر مفكري العصور الوسطى العلميين أصالة، كان يعمل في مدرسة باريس الاسمانية التي كان لأوكم فيها نفوذ محوري. وعلى الرغم من أن اهتمامات أوكم بقيت منصبية في المقام الأول على الفلسفة بدلاً من العلوم الطبيعية، فإن إلغاءه للتطابق الثابت بين مفهوم الإنسان والحقيقة الميتافيزيقية، وتأكيده لكون الوجود كله وجوداً فردياً، أسهما في فتح العالم المادي أمام التحليل المتجدد. بات الاحتكاك المباشر بالجزئيات الملموسة المؤهلة للتغلب على التوسط الميتافيزيقي عبر الكليات المجردة. ومن اللافت أن طريقة أوكم في الفلسفة عُرِفَت باسم الطريق الحديثة (فيا مودرنا) على النقيض من طريقة الإكويني وسكوتوس التي عُرِفَت باسم الطريق القديمة (فيا أنتيكا)، مع انتشار التحالف بين الاسمانية والتجريبية المتمثل في أفكار أوكم عبر الجامعات في القرن الرابع عشر (برغم الانتقادات البابوية).

وهكذا، فإن الوحدة الميتافيزيقية المفترضة منذ زمن طويل بين المفهوم والكيونة بدأت تنهار. فرضية أن عقل الإنسان يعرف الأشياء عن طريق إدراك أشكالها

الأصلية فكرياً - إما عبر الاستنارة الداخلية بأفكار متعالية، كما في حالة أفلاطون وأوغسطين، أو من خلال تجريد الذكاء الفاعل لكليات كامنة من جزئيات مدركة حسياً، كما في حالة أرسطو والإكويني - باتت تواجه تحدياً. ففي غياب ذلك الافتراض المسبق المعرفي، لم تعد جملة المنظومات الطموح بشمولها، تلك المنظومات التي صاغها مدرسيو القرن الثالث عشر، ممكنة. ومع إحلال الدليل التجريبي محل التخمين المجرد أساساً للمعرفة، راحت جملة المنظومات الميتافيزيقية السابقة تبدو متزايدة العجز عن الإقناع. ومع أن النظرة العالمية في القرون الوسطى المؤسسة - المسيحية والأرسطوطاليسية - استمرت على حالها، فإن تفسيرات جديدة، أكثر نقدية، برزت الآن، مفضية إلى تفكيك التركيبة السابقة وتوليد تعددية فكرية جديدة. في قضايا كثيرة، حل الاحتمال محل اليقين، مع شروع التجربة، وقواعد اللغة، ومبادئ المنطق في إلحاق الهزيمة بالميتافيزيقيا.

بشرت رؤية أوكم بالطريق التي كان العقل الغربي سيسير فيها لاحقاً. وتاماماً مثلما آمن بضرورة فصل الكنيسة سياسياً عن العالم العلماني؛ إكراماً لتماسك الطرفين وحريةهما المشروعة، آمن بضرورة تمييز حقيقة الرب لاهوتياً عن الواقع التجريبي. بهذا فقط كان من شأن الحقيقة المسيحية أن تحافظ على قدسيتها المتعالية، وبهذا فقط كان من شأن طبيعة العالم أن تُدرك إدراكاً صحيحاً بشروطها الخاصة، بكل خصوصيتها، وجزئيتها، وعرضيتها. هنا بالذات تكمن الأسس الجينية - المعرفية منها والميتافيزيقية، جنباً إلى جنب مع الدينية منها والسياسية - لتغييرات مقبلة في النظرة العالمية الغربية من صنع الإصلاح (الديني)، والثورة الصناعية، والتنوير.



ما إن بلغت الرؤية في القرون الوسطى ذروتها في مؤلفات الإكويني ودانتي وأعمالهما إداً، حتى بدأت الروح المغايرة كلياً لحقبة جديدة تنبثق، مدفوعة بالقوى ذاتها التي سبق لها أن حققت التركيبة السابقة. شكلت مآثر العصر الوسيط العظيمة تنويعاً لتطور فكري كان موشكاً على اقتحام عوالم جديدة، حتى وإن عنى ذلك خروجاً من دائرة البنية التعليمية والإيمانية الراسخة للكنيسة. إلا أن حادثة أوكم المبكرة

كانت، مع ذلك، سابقة لعصرها. ومن المفارقات أن ثقافة هذه الحقبة الجديدة كانت ستتلقى دافعها الأولي الرئيس، لا من خط المدرسية في القرون الوسطى، والعلوم الطبيعية، وأرسطو، بل من قطب آخر للنزعة الإنسانية (هيومانيزم) الكلاسيكية، من الأدب وأفلاطون تمت إعادة إحيائه. وتاماً كما كان أوكم خلفاً فلسفياً معارضاً للإكوييني، كان بترارك، المولود في العقد نفسه الذي باشر فيه دانتي كتابة الكوميديا الإلهية، مطلع القرن الرابع عشر، خلفاً أدبياً معارضاً لهذا الأخير.

ميلاد النزعة الإنسانية من جديد

بترارك

شكلت لحظة مبادرة بترارك إلى النظر نحو الخلف لمعاينة الأعوام الألف المنقضية منذ انهيار روما القديمة ورؤية تلك الحقبة الزمنية كلها عصر انحطاط للعظمة الإنسانية ذاتها، عصر انطفاء للروعة الأدبية والأخلاقية، عصر «ظلام» لحظة محورية وانعطافية في تاريخ الغرب الثقافي، على النقيض من القحط والفقر السائدين، دأب بترارك على استحضر الكنوز الثقافية الهائلة للحضارة الإغريقية - الرومانية، استحضر عصر ذهبي واضح زاخر بالعبقرية الإبداعية واتساع الأفق الإنساني. عبر القرون، ظل دارسو العصر الوسيط عاكفين على عملية إعادة الاكتشاف التدريجية للمؤلفات القديمة واستيعابها، أما الآن فقد أقدم بترارك على إحداث انقلاب جذري في توجه ذلك الاستيعاب وطابعه. فبدلاً من اهتمام المدرسين بالمنطق، والعلم، وأرسطو، وبالضرورة الدائمة لإضفاء الثوب المسيحي على التصورات الوثنية، راح بترارك وأتباعه يكتشفون كنوزاً ثمينة في سائر كلاسيكيات القدماء الأدبية - من شعر، ومقالة، ورسالة، وتاريخ وسيرة، وفلسفة في صيغة حوارات أفلاطونية رشيقة بدلاً من قالب دراسات وبحوث أرسطوطاليسية جافة - ويسارعون إلى احتضانها بشروطها الخاصة، لا على أنها بحاجة إلى تعديل مسيحي، بل بوصفها نبيلة ومُلهمة تماماً، مثل ما كانت مصدر إشعاع الحضارة الكلاسيكية. فالثقافة القديمة كانت ليس فقط منبعاً للمعرفة العلمية وقواعد الخطاب المنطقي، بل وعامل تعميق وإغناء للروح الإنسانية. قامت النصوص الكلاسيكية بتوفير أساس جديد لتقويم الإنسان؛ شكلت

البحوث الكلاسيكية جسم «العلوم الإنسانية». أقدم بترارك على مباشرة مهمة الاهتمام إلى مآثر الثقافة القديمة العظيمة - مؤلفات فيرجيل وشيشرون، وهوراس وليفي، وهوميروس وأفلاطون - واستيعابها، لا على مجرد اصطناع نسخة عقيمة عن أساتذة الماضي، بل على زرع النار الأخلاقية والإبداعية نفسها التي سبق لأولئك الأساتذة أن أجادوا التعبير عنها في أعماق نفسه. كانت أوروبا قد نسيت تراثها الكلاسيكي النبيل، فجاء بترارك يدعو إلى استحضاره. ثمة تاريخ مقدس جديد كان يجري تثبيته، ثمة وصية إغريقية - رومانية لا بد من وضعها بجانب الوصية اليهودية - المسيحية.

هكذا بدأ بترارك عملية إعادة تثقيف أوروبا. كان من شأن التفاعل المباشر مع كبار أساتذة الأدب اللاتيني والإغريقي العظماء أن يشكل مفتاح التوسيع الجذري لأفق العقل الأوروبي المعاصر. بات من الممكن الآن الاعتراف، لا باللاهوت المسيحي فقط، بل وبالأدب الإنسانية الكلاسيكية أيضاً، منبعاً للرؤية الروحية والتطور الأخلاقي. وفيما كانت تعاليم الكنيسة قد أصبحت ذات صفة فكرية متزايدة ومجردة، أحس بترارك بالحاجة إلى تعاليم أقدر على عكس زحمة صراعات وتقلبات أعماق الإنسان العاطفية والخيالية الإبداعية. فبدلاً من الصيغ العقدية الجاهزة لوصف الإنسان والرصانات الكهنوتية لتثقيفه؛ تحول بترارك نحو الاستبطان والملاحظة البعيدين عن التزمت؛ طلباً للغوص في عمق الشرط الإنساني، ونحو حياة غنية زاخرة بالأدب والفعل، جنباً إلى جنب مع عزلة رهبانية لتعليمه. جرى تمييز الدراسات الإنسانية (ستوديا هبومانيتاتيس) ورفعها إلى مستوى الدراسات اللاهوتية (ستوديا ديفينيتاتيس). والآن، في ظل الأنموذج الكلاسيكي الذي تم إحيائه عاد الشعر والخطابة، والأسلوب، والفصاحة، والقدرة على الإقناع، عاد ذلك كله أهدافاً جديدة بحد ذاتها، ولوازم ضرورية للنموذ الأخلاقي والمعنوي. في نظر بترارك كانت رشاقة التعبير الأدبي وشفافيته تعكسان رشاقة النفس وشفافيتها. في غمرة الانشغال البطيء، الموسوس بالعمل مع الكلمات والأفكار، في زحمة الاستكشاف الحساس لكل صدى من أصداء العاطفة والإدراك، ما لبث نهج الأدب أن أصبح نهجاً روحياً؛ سعياً إلى الكمال الفني الذي يستوجب التماساً لكمال نفسي مواز.

وفي حين أن حساسية دانتي كانت، بمعنى من المعاني، قد توجت الحقبة في القرون الوسطى ولخصتها، نظر بترارك إلى الأمام نحو عصر مستقبلي وقام بفرضه، جالباً نوعاً من البعث في مجالات الثقافة، والإبداع، والعظمة الإنسانية. وفيما كُتبت قصائد دانتي الشعرية بروح الاحترام التي ميزت جيوش المهنيين والحرفيين مغفلي الأسماء الذين بنوا الكاتدرائيات في القرون الوسطى المستلهمة من الرب والمبدعة؛ إكراماً لعين مجده الأعظم، فإن أعمال بترارك كانت مدفوعة بروح جديدة، مستلهمة من القدماء ومبدعة كرمي لعين إغناء الإنسان نفسه ومجده الأعظم، هذا الإنسان الذي هو المركز النبيل لخلق الرب. وفيما ظل دانتي والمدرسيون متركزين على الدقة اللاهوتية والمعرفة العلمية للعالم، أصر بترارك على الانشغال، بدلاً من ذلك، بأعماق وعيه الخاص وتعميداته. بقي تركيزه سايكولوجياً (نفسياً)، إنسانياً، وجمالياً، بدلاً من أن ينصب على بناء المنظومات الروحية والعلمية.

لا يعني ذلك أن بترارك كان بعيداً عن الروح، أو حتى عن التزمت، فمسيحيته لم تكن، في النهاية، أقل ورعاً ورسوخاً من نزعة الكلاسيكية. لم يكن أوغسطين، في نظر بترارك، أقل أهمية من فيرجيل، ومثل سائر كبار مزاجي التراثين المرموقين الآخرين، كان بترارك مؤمناً بكون المسيحية تحقيقاً سماوياً وإلهياً للوعد الكلاسيكي. كان أسمى مُثل بترارك العليا هو الورع العارف (دوكتابييتاس). فالورع مسيحي، موجه نحو الرب، غير أن العرفان معزّز لذلك الورع، وهو مستمد من الاطلاع على مؤلفات القدماء الكلاسيكيين. إن التيارين - تيار المسيحية والثقافة الكلاسيكية - يشكلان تناغماً عميقاً، ويكتسب الإنسان رؤية روحية أوسع إذا ما نهل منهما كليهما. وفي رأي بترارك، فإن شيشرون حين تكلم عن «إله واحد ووحيد حاكماً وصانعاً لجميع الأشياء» فإنه لم يفعل ذلك «بطريقة فلسفية فقط، بل بطريقة تكاد تكون مسيحية في الصياغة إلى درجة أنه يخيل إليك أحياناً أنك تصفي، لا إلى فيلسوف وثني، بل إلى أحد الرسل والحواريين».

ما كان جديداً في العصور الوسطى لم يتمثل بأي افتقار إلى الروحانية في بترارك، بل، ربما، بالطابع الإجمالي لمقاربتة حياة الإنسان. فمتطلبات مزاجه الديني بقيت في

عراك إبداعى متواصل مع رغبته في الحب الرومانتيكى الحسى، في النشاط العلماني في الأوساط الدبلوماسية والبلاطية الرفيعة، في العظمة الأدبية، وفي المجد الشخصي. هذا الوعي التأملي الذاتي لغنى حياة الإنسان وتعدد أبعادها، مع تعرفه على نوع من روح القرابة لدى كبار كتاب العصور القديمة، هو الذي جعل بترارك أول فرسان النهضة.

عودة أفلاطون

سارع باحثون كثيرون مدفوعين بدعوة بترارك، إلى الانطلاق؛ بحثاً عن مخطوطات القدماء الضائعة. وكل ما كانوا يوقفون إلى اكتشافه كان يجري جمعه، وتحريره، وترجمته بعناية لتوفير أساس على أكبر قدر ممكن من الدقة والمصدقية لرسالتهم الإنسانية. وقد تزامن هذا النشاط مع وتيرة أكثر كثافة من الاتصالات مع العالم البيزنطي، الذي كان قد حفظ جزءاً كبيراً من التراث الإغريقي كما هو، والذي كان باحثوه الأكاديميون قد بدؤوا بهجرون القسطنطينية، متوجهين إلى الغرب تحت تهديد الغزو التركي. بدأ باحثو الغرب يدرسون اللغة الإغريقية ويتقنونها، وسرعان ما وصلت إلى إيطاليا حوارات أفلاطون، وتساعات أفلوطين، ومؤلفات رئيسة أخرى من التراث الأفلاطوني والثقافة اليونانية الكلاسيكية باللغة اليونانية.

ما لبث حصول الغرب المفاجئ على هذه الكتابات أن عجل إحياء أفلاطونياً شبيهاً بعملية إعادة اكتشاف أرسطو السابقة. كانت الأفلاطونية قد نجحت، بالطبع، في اختراق الفكر المسيحي في الغرب منذ الأعوام الأولى للعصور الوسطى، مجلوبة أولاً من قبل أوغسطين وبويتيوس، ومن خلال فيلسوف القرن التاسع جون سكوتوس إيرغينا وترجمته لأعمال ديونيسيوس الأريوباغي، مع تعليقاته عليها لاحقاً. تمت إعادة إحياء وإنعاش الأفلاطونية من جديد في مدارس شارتر وسان - فكتور في نهضة القرن الثاني عشر، وقد تجلت بوضوح في فلسفة مايستر إيكارت الصوفية. حتى التراث المدرسي المتشدد لألبرتوس والإكويني كان لا يزال، برغم تركزه الضروري على تحدي استيعاب أرسطو، أفلاطوني المزاج بعمق. غير أن هذه لم تكن، على الدوام، إلا أفلاطونية غير مباشرة، أفلاطونية مشبعة بشحنة مسيحية عالية،

أفلاطونية معدلة من خلال أوغسطين وآباء كنيسة آخرين: أفلاطونية تم التعرف عليها عن بُعد، مترجمة أكثر الأحيان، منقولة عبر التلخيصات والاقتباسات بلغة أخرى وعقلية مختلفة، ونادراً بكلمات مؤسسها بالذات. لم يكن يتوفر لبتراكر نفسه، وهو التواق لتحقيق إحياء أفلاطوني بالاستناد إلى تلميحات واردة في كتابات شيشرون وأوغسطين، المترجمون الضروريون في القرن الرابع عشر. وعملية استعادة المؤلفات اليونانية الأصلية وانفاذها، كانت مفاجأة جديدة بالنسبة إلى أوروبا الغربية في القرن الخامس عشر، وثمة إنسانيون مثل مارسيليو فيتشينو وبيكو ديلا ميراندولا كرسوا أنفسهم عن طيب خاطر، وبحماسة لنقل هذا التيار إلى معاصريهم.

قام التراث الأفلاطوني بتزويد الإنسانيين بقاعدة فلسفية شديدة التوافق مع عاداتهم وتطلعاتهم الفكرية. بدلاً من تجريدات المدرسين الجدد القياسية المدققة والذهنية الجافة في الجامعة، وفرت الأفلاطونية نسيجاً غني التطريز، زاخراً بالخيال الخصب وسمو الروح. وفكرة أن الجمال مكونٌ جوهري من مكونات البحث عن الحقيقة النهائية، أن الخيال والرؤية أهم على ذلك الصعيد من المنطق والعقيدة الجامدة، وأن بوسع الإنسان تحصيل معرفة مباشرة بأشياء سماوية - مثل هذه الأفكار منطوية على قدر كبير من الجاذبية بالنسبة إلى الحساسية الجديدة المتنامية في أوروبا. يضاف إلى ذلك أن حوارات أفلاطون كانت، هي نفسها، عيونا أدبية بالغة الروعة والإتقان، خلافاً لحال دراسات التقليد الأرسطوطاليسي - المدرسي الغليظة الباعثة على الضجر، ما جعلها قادرة على استثارة حماسة الإنسانيين لآيات البلاغة الخطابية وقدرة الإقناع الجمالية.

كان أرسطو والإكوييني، كلاهما، قد تعرضا للتجميد على أيدي المدرسين الجدد، ففقد جزءاً كبيراً من بريقهما بالنسبة إلى الإنسانيين الجدد. فالمدرسية الجديدة (المتأخرة) ازدهرت في أجواء أكاديمية، مطبوعة بمواصفات كثيراً ما دأبت على المبالغة الواصلة إلى حدود الرسم الكاريكاتوري في تصوير دقة الإكوييني الفكرية وصرامته التحليلية اللتين تكادان تفوقان طاقة البشر. كان الفضول الفكري المنفتح الذي أبداه أرسطو والإكوييني في عصرهما قد تمخض عن نتاجات فكرية ما لبثت

أن تحولت لاحقاً على أيدي خلفائهما إلى منظومات مغلقة، ناجزة، وجامدة. ونجاح عمل الإكويني واتساعه بالذات لم يتركاً إلا القليل لأتباعه يقومون به، فلم يترك سوى إعادة حرث الحقل نفسه. مهابة الاحترام الزائد لكلمات الأستاذ المعلم أفضت حتماً إلى تقليص إمكانية البحث الأكاديمي الخلاق. حتى حيثما وُجد صراع ونقد، كما بين التوماويين، والسكوتيين، والأوكميين، فإن الحوار المدرسي كان يبدو، لمن هو خارج الحلبة، منحطاً إلى درك الجدل الذي لا يعرف معنى التوقف حول دقائق تفصيلية عقيمة. والطريق الحديثة (فيا مودرنا) التي أطلقها أوكم كانت استثنائية النزوع إلى مثل هذه الخلافات الدقيقة، حيث كان التماس الدقة في المصطلحات والحرص على المنطق الشكلي يحلان محل اهتمام الطريق القديمة (طريق التقدم - فيا أنتيكوا) بالشمولية الميتافيزيقية. وبعد تألق أوكم، وبوريدان، والأورسمي ومعاصريهم في القرن الرابع عشر، كانت الطريق الحديثة نفسها قد فقدت جزءاً كبيراً من زخمها الأصلي. ومع حلول القرن الخامس عشر بدأت شعلة المدرسية السكولاستيكية الفكرية تخبو. وهكذا، فإن تدفق التراث الأفلاطوني جاء دليل هبوب رياح فتية ورحابة دائبة على إعادة إنعاش الفكر الأوروبي وتفعيله. ورداً على وقوع الجامعات في أسر تزمّت فكري متخلف وراكد، جرى تأسيس أكاديمية أفلاطونية بفلورنسة في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، تحت رعاية كوسيمو دي مديتشي، وبقيادة فيتشينو، سرعان ما أصبحت الحوزة المزدهرة للبعث الأفلاطوني.

في الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة اكتشف الإنسانيون تراثاً روحياً غير مسيحي ذا عمق ديني وأخلاقي بدا مناظراً لما لدى المسيحية نفسها من هذا العمق. فالأفلاطونية الجديدة تشي بوجود دين كوني شامل أو كلي، ربما كانت المسيحية تجليها الأقصى ولكنه ليس الوحيد. ومن خلال دفع مغزى رأي بترارك بشيخرون خطوة إلى الأمام، كتب إيراسموس عن استصعابه العزوف عن عبادة سقراط وتقديسه، مثل أي قديس. شكلت قوائم كتب الإنسانيين المطلوبة للقراءة الموسعة فجأة دليلاً على وجود تقليد يحض على الاطلاع، وعلى امتلاك رؤية فكرية، روحية، وإبداعية، تقليد تجلى ليس عند كلاسيكيي الإغريق وحسب، بل وعبر التاريخ الحضاري من أوله إلى

آخره - تجلى في مآثر هوميروس، في خطب زرادشت، في كابالا اليهود، في النصوص البابلية والمصرية - بوحاً عابراً للثقافات أذاع «لوغوساً» (عقلاً) دأب على التعبير المستمر والكوني عن نفسه.

مع تدفق هذا التقليد جاءت رؤية جديدة للإنسان، وللطبيعة، وللسماء. راحت الأفلاطونية الجديدة، بالاستناد إلى تصور أفلوطين للعالم فيضاً من الواحد المتعالي، تصور الطبيعة مشحونة بالقداسة، تعبيراً نبيلاً عن نفس العالم. بدت النجوم والكواكب، والضوء، والنباتات، وحتى الصخور ذات بعد مقدس. أعلن إنسانيو الأفلاطونية الجديدة أن نور الشمس هو نور الرب، كما المسيح هو نور العالم، حيث يكون الخلق كله غارقاً في بحر من القداسة وتكون الشمس ذاتها، منبع الضوء والحياة، حائزة على مواصفات إلهية. حظيت النظرة الفيثاغورية القديمة القائلة بكون منظم وفق أشكال وصيغ رياضية متعالية بقدر مكثف من الاهتمام المتجدد، ووعدت بالكشف عن أن الطبيعة ذات ذكاء صوفي يتحدث بلغة الأرقام والهندسة. عاد بستان العالم فتاناً، حيث قوى السحر والمعاني المتعالية كامنة في كل جزء من أجزاء الطبيعة.

كذلك حظي تصور الإنسانين الأفلاطوني الجديد للإنسان بقدر مواز من التكريم. فقد بدا، وهو الحائر على ومضة إلهية، مؤهلاً لأن يكتشف في داخله صورة الألوهية اللانهائية. بدا كوناً مصغراً جزئياً نبيلاً مجسداً للكون السماوي الكلي الكبير. أكد فيثاغورس في كتابه *لاهوت أفلاطون* أن الإنسان ليس فقط «وكيل الرب» بطاقاته الأرضية العظيمة، بل و«يكاد أن يكون متمتعاً بعبقريّة مؤلف السماوات نفسها» من حيث مدى ذكائه. وفيثاغورس، ذلك المسيحي الورع، بالغ في إطاره نفس الإنسان مضافاً عليها قابلية «التحول، بمعنى من المعاني، إلى الأشياء كلها، بل وحتى إلى إله... عن طريق الذكاء والإرادة، بالإفادة من هذين الجناحين الأفلاطونيين التوأمين».

ومع اكتساب الإنسان الآن، في ضوء الماضي الكلاسيكي الذي تمت إعادة إحيائه، لوعي جديد بدوره النبيل في الكون، تكشف أيضاً معنى جديد للتاريخ. قام الإنسانون بتبني التصور الإغريقي - اليوناني القديم للتاريخ دورانياً لا خطياً، كما في النظرة

اليهودية- المسيحية التقليدية ورأوا حقبتهم ميلاداً جديداً خارجاً من رحم الظلام البربري للعصور الوسطى، عودة إلى المجد القديم، فجر عصر ذهبي آخر. وفي نظر إنساني الأفلاطونية الجديدة، لم يكن هذا العالم، وكذلك الإنسان، ساقطاً، كما سبق له أن بدا لموسى وأوغسطين.

ربما كان بيكو ديلا ميراندولا الشاب واللامع أنجح تلخيص مكثف لهذه الروح القائمة على التوفيقية الدينية، وسعة الاطلاع، والاستصلاح المتفائل لألوهية الإنسان المحتملة. عام 1486، وهو في الثالثة والعشرين من العمر، أعلن بيكو عن اعتزاه الدفاع عن تسع مئة أطروحة مقتبسة من مجموعة متنوعة من الكتاب اليونانيين، واللاتين، واليهود، والعرب، ودعا باحثين من سائر أرجاء أوروبا إلى روما؛ للمشاركة في سجال مفتوح، وألف للمناسبة كتابه الشهير خطاب عن جلال الإنسان. وفيه قام بيكو بوصف الخلق، مستنداً إلى التكوين (سفر التكوين في العهد القديم) من جهة والتيمايوس من جهة ثانية، بوصفهما مرجعين أوليين، إلا أنه ما لبث أن تجاوزهما؛ فحين كان الرب قد استكمل إنجاز خلق العالم، بوصفه الهيكل المقدس لحكمته الإلهية، ارتأى أخيراً خلق الإنسان الذي كان من شأن دوره أن يتمثل في إغراق جلال عمل الرب العظيم في بحر من التأمل، والإعجاب، والمحبة. غير أن الرب ما لبث أن اكتشف عدم بقاء أي نماذج أصلية ليصنع الإنسان بها، فقال لآخر مخلوقاته:

اسمع يا آدم: لم نعطك أي مكان ثابت، أي شكل يخصك وحدك، أي وظيفة خاصة، ولهذا السبب، يمكنك امتلاك وحياة، حسب رغبتك ورأيك، أي مكان، وأي شكل، وأي وظيفة كما يحلو لك. إن طبيعة المخلوقات الأخرى، وقد باتت محسومة، محصورة داخل حدود رسمناها نحن [الرب]. أما أنت، غير المحصور بأي حدود، فسوف تبادر بنفسك إلى تقرير مواصفات طبيعتك الخاصة، وفقاً لإرادتك الحرة، هذه الإرادة التي وضعتك بيدها. أسكنتك مركز العالم تيسيراً لك متابعة كل ما هو موجود في هذا العالم. لم نجعلك سماوياً، ولا أرضياً، ولم نجعلك فانياً ولا خالداً، لتمكينك، بوصفك مقولب نفسك وصانع ذاتك الأكثر حرية والأوفر شرفاً، من صياغة

شخصك وفق الصيغة المفضلة لديك. ستكون قادراً على النزول إلى أشكال الكينونة الدنيا، التي هي الحيوانات المتوحشة؛ ستكون متمتعاً بنعمة الولادة من جديد من رحم حكم نفسك أنت في قالب الكائنات الأسمى التي هي كائنات ربانية⁴².

نعم، مُنح الإنسان الحرية، والتحولية، والقدرة على تغيير الذات: أكد بيكو، إذاً، أن الإنسان كان، في الديانات الباطنية القديمة، قد رُمز إليه بشخصية بروميثيوس الأسطورية العظيمة. كان الرب قد أنعم على الإنسان بنعمة القدرة على تحديد موقعه في الكون بحرية، وصولاً حتى إلى نقطة الصعود إلى التوحد الكامل مع الرب. فمضى مجد الإنسان، قدراته الفكرية، وقابليته للارتقاء الروحي غير الملوثة بالخطيئة الأصلية التوراتية على ما يبدو، لدى الإغريق الكلاسيكيين، بدأ ينتعش من جديد في وجدان الإنسان الغربي وقلبه.

بات نمط تحصيل المعارف عن الكون، هو الآخر، مختلفاً. بات الخيال يحتل أعلى المراتب على سلم الطيف المعرفي، دون أي نظير على صعيد القدرة على التعامل مع الحقائق الميتافيزيقية. بات الإنسان، عبر الاستخدام المنضبط للخيال، قادراً على تمكين وعيه من إدراك تلك الأشكال (المُثل) الحية المتعالية الآمرة للكون. وهكذا، فإن العقل عاد قادراً على استعادة أعماق آيات تنظيمه الخاص، وعلى التوحد مع الكون من جديد. وخلافاً للمدرسين، بتجربيتهم وملكوسيتهم المتزايدتين، اكتشف إنسانيو الأفلاطونية الجديدة معنى أنموذجياً أصلياً في كل واقع ملموس، وظفوا الأساطير أدوات إيصال رؤى ميتافيزيقية وسايكولوجية، وظلوا دائمي الرصد لمعاني الأشياء الخفية.

غداة قيام الأفلاطونية الجديدة باستيعاب التنجيم وضم آلهة الوثنيين إلى هيكل الواقع، راح إنسانيو النهضة يوظفون بانثيون الآلهة الكوكبية أنماطاً للخطاب الخيالي. ثمة مدرسيون بارزون، مثل اسماني القرن الرابع عشر الأورسمي، كانوا قد عارضوا مزاعم المنجمين التنبؤية، غير أن التنجيم عاد، بتأثير الإنسانيين، إلى الازدهار - في أكاديمية فلورنسة، وفي بلاطات الدوائر الأرستقراطية الملكية، وفي الفاتيكان. ومع

أن الرب اليهودي - المسيحي بقي هو صاحب اليد العليا، فإن آلهة الإغريق والرومان وإلهاتهم وهبوا حياة وقيمة جديدتين في مخطط الأشياء. انتشرت خرائط الأبراج على نطاق واسع، وباتت الإشارات إلى القوى الكوكبية والرموز البرجية كلية الحضور. صحيح أن علم الأساطير (الميثولوجيا)، علم التنجيم (الإستروولوجيا)، والنزعة الباطنية لم تغب قط، حتى عن الثقافة في القرون الوسطى الرشيدة (الأرثوذكسية): وثمة الاستعارات والصور المجازية الفنية، وثمة أسماء أيام الأسبوع المأخوذة من الكواكب، ثمة تصنيف العناصر والأمزجة، وثمة جوانب كثيرة أخرى للعلوم والفنون الليبرالية المنعكسة جميعاً في حضورها المستمر، غير أنها الآن تمت إعادة اكتشافها في ضوء جديد أسهم في إعادة تفعيل مكانتها الكلاسيكية من جديد. استعاد الآلهة جلالاً مقدساً، إذ قدمت أشكالهم في لوحات وتمائيل بجمالية وحساسية تضاهيان نظيرتهما في الصور القديمة. بدأ الناس ينظرون إلى الميثولوجيا الكلاسيكية نظرتهم إلى حقيقة دينية نبيلة تخص أولئك الذين عاشوا قبل المسيح، نظرتهم إلى ميثولوجيا بعد ذاتها، حتى أصبحت دراستها صيغة أخرى من صيغ التثقيف الديني (دوكتا بيتاس). ففينوس الوثنيين، إلهة الجمال، تمت استعادتها، بوصفها رمز جمال الروح، أنموذجاً أصلياً يسهم في استثارة محبة الرب في النفس في عقل الرب، بما يمكن من النظر إليها على أنها تجلٌ بديل لمريم العذراء. ثمة صور ومبادئ أفلاطونية تمت إعادة تصورها في أثواب مسيحية، وثمة آلهة وأنصاف آلهة إغريقية تم النظر إليها على أنها ملائكة مسيحية، وجرى التسليم بأن أستاذ سقراط في الندوة: ديوتاما كان يستلهم الروح القدس. ثمة توفيقية مرنة بدأت تنشأ: إسهاماً في احتضان حشد متنوع من التقاليد ووجهات النظر، مع اعتناق الأفلاطونية إنجيلياً جديداً.

فيما كانت المدرسية دائبة بنشاط على دفع عجلة العقل العقلاني في التراث الأرستوطاليسي إلى الأمام، وفيما كانت الطرق الإنجيلية وفرق حوض الراين الصوفية دائبة على رفد القلب الروحي في التراث المسيحي البدائي، بادرت المدرسة الإنسانية إلى استحضار الذكاء الإبداعي القائم على الخيال لدى التراث الأفلاطوني، وراحت سائر هذه التطورات تتقدم عبر شعابها المختلفة نحو إعادة بناء

علاقة الإنسان بالسماء. أضفت الإنسانية شرفاً جديداً على الإنسان، معنى جديداً على الطبيعة، وأبعاداً جديدة على المسيحية، ولكن مع قدر أقل من صفة الإطلاق. حقاً، كان الإنسان، الطبيعة، والتراث الكلاسيكي قد تم إلbasها جميعاً ثوب القداسة والألوهية في المفهوم الإنساني الذي استثار حركة توسيع جذرية لرؤية الإنسان ونشاطه إلى ما وراء الأفق في القرون الوسطى، وذلك ما شكل تهديداً للنظام القديم على نحو لم يحسن الإنسانون توقعه سلفاً.

مع إعادة اكتشاف تراث روحي متطور وقابل للحياة ولكنه غير مسيحي، ما لبثت فرادة الوحي المسيحي المطلقة أن أصبحت نسبية وتعرضت مرجعية الكنيسة الروحية للتقويض المضمّر. يضاف إلى ذلك أن تمجيد الإنسانيين لباطنية وغنى الخيال الإنساني الفردي تجاوز الحدود الدوغمائية (العقدية الجامدة) لصيغ روحانية الكنيسة التقليدية المصرة على التبرُّ من أي خيال خاص فالت من القيود، بوصفه خطراً خدمة للطقوس، والصلوات، والتأملات المنصبة على أسرار ومعجزات العقيدة المسيحية، المحددة مؤسسياً. وبالمثل فإن تأكيد الأفلاطونية الجديدة للقداسة الكامنة في الطبيعة كلها شكل تحدياً للنزوع اليهودي. المسيحي الأرثوذكسي (الرشيد) نحو القول بتعالى الرب المطلق، وبقداسته الفريدة وألوهيته الكاملة التي لم يتم كشف النقاب عنها إلا في أمكنة خاصة مثل جبل سيناء أو الغولغاثا (الجلجلة) في الماضي التوراتي البعيد. كذلك كانت جملة المضامين الاشتراكية (القائمة على الإيمان بتعدد الآلهة) للكتابات الإنسانية الأفلاطونية الجديدة التي بدت إشارتها إلى الزهرة (فينوس)، زحل (ساتورن)، وأبروميثوس دالة على ما هو أكثر من صور مجازية مناسبة، مثيرة لقدّر استثنائي من الإزعاج.

ومما انطوى على قدرٍ مكافئ من الإزعاج للاهوتيين المحافظين أن الأفلاطونيين الجدد يؤمنون بالومضة الإلهية غير المخلوقة في الإنسان، التي تستطيع العبقريّة الربانية من خلالها أن تستولي على الشخصية الإنسانية، فترفع الإنسان إلى قمم الألق الروحي وقوة الإبداع. وفي حين أن هذا التصور، مثله مثل جملة الميثولوجيات القديمة القائمة على تعدد الآلهة، قد وفر أساساً وحافزاً لعبقرية النهضة الفنية

الناشئة (كان ميكال آنجلو، مثلاً، أحد تلاميذ فيتشينو في فلورنسة)، فإنه أسهم أيضاً في اختزال حصر الكنيسة للقداسة والألوهية بالرب وحده وبالمؤسسات الكنسية المقدسة. إن رفع الإنسان إلى مرتبة موازية لمرتبة الرب، كما جاء على لسان فيتشينو وبيكو، بدا متناقضاً مع الثنائية المسيحية الأرثوذكسية المحددة بقدر أكبر من الصرامة فيما بين الخالق والمخلوق، ومع عقيدة السقوط. كان من السهل تفسير بيان بيكو في الخطاب حول قدرة الإنسان على تحديد كينونته على أي من مستويات الكون بما في ذلك التوحد مع الرب، دون أي ذكر لمخلص وسيط، على أنه هرطقة وعدوان على المؤسسة المقدسة القائمة.

لا غرابة، إذًا، أن لجنة بابوية دانت سلسلة من أطروحات بيكو، أو أن البابا فرض حظراً على الاجتماع الدولي العلني الذي كان قد خطط بيكو له. ومع ذلك فإن هيئة الكنيسة في روما قطعت شوطاً كبيراً في تحمل، بل وحتى احتضان الإحياء الكلاسيكي، خصوصاً مع وصول رجال مثل ميديتشي فلورنسة إلى السلطة البابوية وشروعهم في استخدام موارد الكنيسة لتمويل المآثر الفنية العظيمة للنهضة (مصدرين صكوك غفران، مثلاً، للإسهام في تسديد تكاليفها). كان لدى بابوات النهضة ما يكفي من الولع بالحركة الثقافية الجديدة، بإغناءاتها الكلاسيكية والعلمانية للحياة، حتى بدت رعاية الكنيسة الروحية للكتلة الأكبر من النفوس المسيحية مهملة تماماً في الغالب. كان الإصلاح (الديني) هو الذي سيتعرف على جميع التجاوزات التي درجت الحركة الإنسانية على تشجيعها ضد العقيدة المسيحية الرشيدة - من قبيل القول: إن الطبيعة ذات قدسية كامنة، بالحسية وتعددية الآلهة الوثنيين، بتأليه الإنسان، بدين كوني شامل - وسيدعو، من ثم، إلى منع النهضة من إضفاء الصفة الهلينية على المسيحية. ومع ذلك فإن المحتجين البروتستانت كانوا في الوقت نفسه سيبنون على أساس نفس تلك الانتقادات الإنسانية للكنيسة، كما على قاعدة حركات المطالبة بالإصلاح الروحي والمؤسسي. ما لبثت الحساسية الدينية الجديدة لدى الإنسانين أن أعادت تفعيل الحياة الروحية للثقافة الغربية تماماً عند منعطف بدنها بالاهتراء تحت وطأة علمنة الكنيسة والعقلانية المتطرفة لجامعات وأواخر العصور الوسطى.

غير أن هذه الحساسية كانت أيضاً مرشحة، عبر تأكيد سلسلة من القيم الدينية الهلينية - المسيحية المختلطة، لاستثارة رد فعل يهودي - مسيحي طهري متمزمت ضد هذا الاجتياح الوثني للدين التقليدي المقدس الذي لا يعرف سوى الوحي الإنجيلي سنداً.

لم تكن العواقب العلمية المترتبة على البعث الأفلاطوني أقل شأناً من نظيرتها الدينية. فمعاداة الإنسانين للأرسطوطاليسية تمخضت عن تدعيم تحرك الثقافة نحو الاستقلال الفكري عن المرجعية متزايدة العقدية الجامدة (الدوغمائية) للتراث الأرسطوطاليسي المهيمن على الجامعات. وبقدر أكبر من التخصيص، كان من شأن تدفق نظرية فيثاغورس الرياضية، حيث القياس الكمي للعالم قادر على إمالة اللثام عن نظام مقدس منبثق من الذكاء الأسمى، أن يلهم مباشرة كوبرنيك وخلفاءه عبر غاليليو ونيوتن في جهودهم الرامية إلى اختراق أسرار الطبيعة وألغازها. قامت الرياضيات الأفلاطونية الجديدة، متضافرة مع العقلانية والتجريبية الوليدة للمدرسين الجدد بتوفير أحد المكونات الأخيرة اللازمة لانبثاق الثورة العلمية. وإيمان كوبرنيك وكبلر الأفلاطوني الجديد الراسخ والعنيد بأن الكون المرئي متطابق، ومفسّر بصيغ رياضية بسيطة، ورشيقة هو الذي ألزمها بإطاحة نظام المركزية الأرضية المعقد ومتزايد الصعوبة لعلم الفلك البطليموسي.

كذلك تأثر تطور الفرضية الكوبرنيكية بإضفاء الأفلاطونيين الجدد صفة القداسة على الشمس، كما تجلّى عند فيتشينو خصوصاً. والزخم الفكري الذي وظفه كوبرنيك وخصوصاً كبلر لتحويل الكون القائم على مركزية الأرض تلقى دفعاً ذا شأن من إدراكهما الأفلاطوني الجديد للشمس، بوصفها عاكسة لرئيس الآلهة المركزي، مع الكواكب الأخرى والأرض دائرة حولها (أو متحركة حركات عبادة حولها كما قال كبلر). كانت جمهورية أفلاطون قد أعلنت عن اضطلاع الشمس في الملكوت المرئي بنفس دور فكرة الخير السامية في الملكوت المتعالي. ونظراً للنعم غير المحدودة من ضوء، وحياة، ودفع النابعة من الشمس، أكثر كيانات السماوات ألقاً وقدرة على الخلق، ما من جسم آخر بدا مضاهياً لها على صعيد الاضطلاع بدور مركز الكون.

يضاف إلى ذلك، وخلافاً للكون الأرسطوطاليسي النهائي أو المحدود، أن الطبيعة اللانهائية لرئيس الآلهة الأعلى عند الأفلاطونيين الجدد، والخصوبة اللامحدودة على صعيد الخلق، كانتا تشييان باتساع مناظر للكون بما زاد من عمق الهوة الفاصلة عن البنية المعمارية التقليدية للكوزموس (الكون) في القرون الوسطى. وتبعاً لذلك، فإن كاردينال الكنيسة المتبحر وعالم الرياضيات، الفيلسوف في منتصف القرن الخامس عشر: نيكولاس كوسا، طرح فكرة أرض متحركة كجزء من كون لا نهائي أفلاطوني جديد بلا مركز (أو كلي المركز).

وهكذا فإن حركة البعث الأفلاطونية لدى الإنسانين امتدت آنياً إلى قلب عملية خلق الحقبة الحديثة، ليس فقط عبر إلهام النهضة ذاتها - مع ما تمخضت عنه الأخيرة من إنجازات فنية، ونزعات توفيقية فلسفية، ودعوات إلى تقديس عبقرية الإنسان - بل ومن خلال عواقبها المباشرة وغير المباشرة بالنسبة إلى كل من الإصلاح (الديني) والثورة العلمية أيضاً. ومع استعادة جملة المصادر والمراجع المباشرة للخط الأفلاطوني، باتت المسيرة في القرون الوسطى مكتملة بمعنى من المعاني. إن شيئاً شبيهاً بالحالة الإغريقية القديمة للتوازن والتوتر بين أرسطو وأفلاطون، بين العقل والخيال، بين الحلول (الكمون) والتعالى، بين الطبيعة والروح، بين العالم الخارجي والنفوس الداخلية، كان بادئاً بالظهور في الثقافة الغربية - حالة استقطاب زادت بها المسيحية نفسها تعقيداً وكثافة بجدلها (ديالكتيكها) الداخلي الخاص. ومن رحم هذا التوازن القلق، ولكن الخصب، كان سيخرج العصر اللاحق.

على العتبة

خلال الحقبة في القرون الوسطى الطويلة، كانت حالة نضج جبارة قد تحققت داخل البنية المسيحية على جميع الجبهات، الفلسفية، والسايكولوجية، والدينية، والعلمية، والسياسية، والفنية. فمع حلول أوج العصور الوسطى المتأخرة، كان هذا التطور بادئاً بتحدي حدود تلك البنية. كان النمو الاجتماعي والاقتصادي الخارق قد وفر أساساً رحباً لمثل هذه الحركية الثقافية، التي لقيت مزيداً من الحفز وقوة الدفع جراء قيام أنظمة الحكم الملكية العلمانية المتنافسة مع الكنيسة بتعزيز سلطتها السياسية. من

قلب النظام الإقطاعي كانت قد نشأت ونمت سلسلة من المدن، النقابات، والكرات، والروابط، والدول، والتجارة الدولية، وطبقة تجارية جديدة، وكتلة فلاحية متحركة، وبُنِي وهيكليات تعاقدية وحقوقية جديدة، وبرلمانات، وحرّيات تعاونية، وصيغ مبكرة لأنظمة حكم دستورية وتمثيلية. ثمة إنجازات تكنولوجية مهمة تحققت وتمت إشاعتها. حصل تقدم كبير على أصعدة البحث والتعليم، داخل الجامعات وخارجها على حدٍ سواء. بدأت التجربة الإنسانية في الغرب تحقق مستويات جديدة من الإتقان، والتعقيد، والاتساع.

وقد تجلّى طابع هذا التقدم على الصعيد الفلسفي في تأكيد الإكويني الاستقلال الديناميكي الجوهرى للكائن الإنساني، لأهمية العالم الطبيعي الوجودي (الأنطولوجي)، ولقيمة المعرفة التجريبية، بوصفها جميعاً عناصر حقيقية وجوهرية في الكشف عن السر الإلهي. وعلى نحوٍ أعم، تأكد هذا الطابع في تطوير المدرسين الطويل والسجالي للنزعتين الطبيعية والعقلانية، وفي خلاصاتهم الموسوعية المذبية للفلسفة والعلم الإغريقين في البوتقة المسيحية. وقد بات واضحاً للعيان في الإنجاز المعماري الذي لا يواهي للكاتدرائيات القوطية وفي ملحمة دانتي المسيحية العظيمة. كان صارخاً في العلوم التجريبية المبكرة التي استحدثها وطرحها ليكون وغروسيست، في تشديد أوكم على الاسمانية والفصل بين العقل والإيمان، وفي إنجازات بوريدان والأورسمي النقدية في العلوم الأرسطوطاليسية. كان من الممكن رؤية طابع هذا التقدم في صعود الصوفية العامة والتدين الخاص (الباطني)، وفي الواقعية والرومنتيكية الجديتين في كل من المجتمع والفنون، في علمنة المقدس، كما تجلّى في تمجيد الحب الخلاصي والإنقاذي من قبل التروبادورين والشعراء. وكان من الممكن قياسه بانبثاق حساسيات بالغة التعقيد، والحصافة، والفطنة، والصفاء الجمالي، مثل حساسية بترارك، ولا سيما في صياغته لمزاج بالغ الفردانية ديني التوجه وعلمانية في الوقت نفسه. كان واضحاً في إحياء الإنسانيين للأدب الكلاسيكي، استعادتهم للتراث الأفلاطوني، ولتأسيسهم في أوروبا لتعليم علماني مستقل للمرة الأولى منذ سقوط الأمبراطورية الرومانية. وربما كان ذلك التقدم متجلياً بأوضح أشكاله في الصورة

البروميثوسية الجديدة للإنسان التي أطلقها كل من بيكووفيتشينو. ثمة استقلال روحي جديد ومتعاضم كان ظاهراً في كل مكان، معبراً عنه بأساليب متفرعة غالباً، ولكنها متوسعة دائماً. ببطء، وبألم، ولكن بكثير من الروعة، مع قوة يتعذر الإفلات من قبضتها، كان العقل الغربي منخرطاً في عملية الانفتاح على كون جديد.

كانت عملية الحَضْن في القرون الوسطى للثقافة الأوروبية قد اقتربت من عتبة حاسمة، لن تعود بعدها قابلة للاحتواء في البنى القديمة. وبالفعل فإن مسيرة اختصار نضج الغرب التي استغرقت ألفاً من السنين كانت موشكة على تأكيد ذاتها في سلسلة من الزلازل الثقافية الهائلة المرشحة للتمخض عن ميلاد العالم الحديث.





الجزء الخامس

النظرة الحديثة إلى العالم

كانت النظرة الحديثة إلى العالم نتاج تلاقٍ غير اعتيادي لجملة أحداث، وأفكار، وشخصيات، كانت، على تنوعها المتضارب، تجسد رؤية شديدة الإلزام عن الكون وعن مكان الكائن الإنساني فيه - رؤية جديدة جذرياً من حيث الطابع، وزاخرة بالمفارقات من حيث العواقب. تلك العوامل ذاتها كانت تعكس، بل وتُحدث، تغييراً بالغ العمق في الشخصية الغربية. ولفهم الانبثاق التاريخي للعقل الحديث، سنبادر الآن إلى معاينة زحمة الأحقاب الثقافية المتداخلة تشابكاً والمعروفة بالنهضة، والإصلاح (الديني)، والثورة العلمية.

النهضة

تكمُن ظاهرة النهضة في نوعية تعبيراتها غير المسبوقَة بمقدار ما هي كامنة في التنوع المجرد لهذه التعبيرات. ففي غضون جيل واحد أنتج ليوناردو، مايكل أنجلو، ورفاييل مآثرهم، اكتشف كولومبوس العالم الجديد، تمرد لوثر على الكنيسة الكاثوليكية، وأطلق حركة الإصلاح الديني، واكتشف كوبرنيك فرضية كون شمسي المركز، وأعطى إشارة بدء الثورة العلمية. ومقارنة بأسلافه في القرون الوسطى بدا النهضوي مقدوفاً بفتة إلى مرتبة تكاد أن تكون فوق إنسانية، خارقة. بات الإنسان قادراً على اختراق أسرار الطبيعة وتأمّلها، في الفن كما في العلم، بقدر لا يضاهاى من الإتقان الرياضي، من الدقة التجريبية، ومن القوة الجمالية الملفزة. كان قد وسّع العالم المعروف على نحو هائل، قد اكتشف قارات جديدة، ودار حول كوكب الأرض. بات قادراً على تحدي السلطات التقليدية وتأكيد حقيقة مستندة إلى محاكمته هو. بات قادراً على تذوق وتقويم كنوز الثقافة الكلاسيكية، مع بقائه شاعراً بقدرته على تجاوز الحدود القديمة وصولاً إلى إماطة اللثام عن عوالم جديدة كلياً. سائر فنون الموسيقى

متعددة الأصوات، المأساة والملهاة، الشعر، الرسم، الهندسة المعمارية، والنحت - بلغت مستويات جديدة من التعقيد والجمال. باتت العبقرية ونزعة الاستقلال الفرديتان ظاهرتين على نطاق واسع. ما من مجال من مجالات المعرفة، الإبداع، أو الاستكشاف بدا بعيداً عن متناول الإنسان.

مع مجيء عصر النهضة، صارت حياة الإنسان في هذا العالم منطوية على قيمة أصلية مباشرة، وعلى قدرٍ من الإثارة، وعلى مغزى وجودي، يوازي بل ويحل محل التركيز في القرون الوسطى على مصير روحي ينتمي إلى العالم الآخر. لم يعد الإنسان عديم الشأن نسبة إلى الرب، الكنيسة، أو الطبيعة. على جبهات كثيرة، في مجالات متنوعة من النشاط الإنساني، بدا إعلان بيكولشرف الإنسان وكرامته متحققاً. من بداياتها مع بترارك، بوكاتشيو، برونو، والبرتي إلى أواخر ممثليها مع شكسبير، سيرفانتيس، بيكون، وغاليليو، مروراً بإيراسموس، مور، ماكيافيلي، ومونتاني، لم تتوقف النهضة عن إنجاب قمم جديدة على صعيد الإنجاز الإنساني. ومثل هذا التطور الاستثنائي المدهش للوعي والثقافة الإنسانيين، لم يكن قد حصل منذ المعجزة الإغريقية القديمة لحظة ولادة الحضارة الغربية بالذات. حقاً، وُلد الإنسان الغربي ولادة جديدة.

من الخطأ، ربما، مع ذلك رؤية انبثاق النهضة نوراً وبهاءً من الألف إلى الياء، لأنها جاءت في أعقاب سلسلة من الكوارث الحقيقية، وازدهرت في زحمة سلسلة متواصلة من الانتفاضات والهزات. فبدأً بمنتصف القرن الرابع عشر، قام وباء الطاعون الأسود باكتساح أوروبا. وأودى بحياة ثلث سكان القارة، مقوَّضاً، على نحو قاتل، توازن العناصر الاقتصادية والثقافية التي كانت قد تحملت وطأة حضارة العصر الوسيط. كثيرون اعتقدوا أن غضب الرب قد نزل على العالم. حرب المئة سنة بين إنجلترا وفرنسا كانت صراعاً متمادي التدمير، فيما تعرضت إيطاليا لعمليات التخريب والتلف؛ جراء غزوات متكررة وصراعات داخلية دامية. كان القراصنة، قطاع الطرق، والمرزقة دائمي الحضور. النزاعات الدينية اكتسبت أبعاداً دولية. كساد اقتصادي بالغ القسوة، بقي شبه شامل وعام على امتداد عقود من الزمن. كانت الجامعات

مصابة بعزل التلصص وتصلب الشرايين. ثمة أمراض جديدة دخلت أوروبا عبر مرافئها، وأنزلت ضرباتها الموحجة. السحر الأسود وعبادة الشيطان ازدهرا، مثلهما مثل الجلد الجماعي: رقصة الموت في المقابر، القداس الأسود، محاكم التفتيش، عمليات التعذيب، والإعدام حرقاً. الدسائس الكنسية كانت دارجة، وقد اشتملت على أحداث مثل عملية اغتيال مدعومة من البابا أمام مذبح كاتدرائية فلورنسة في أثناء القداس الاحتفالي يوم أحد الفصح. جرائم القتل، الاغتصاب، والسطو كثيراً ما كانت وقائع يومية، المجاعات والأوبئة أخطاراً سنوية. كان تهديد قيام جحافل الأتراك باجتياح أوروبا ماثلاً في أي لحظة. كان ثمة فيض من التوقعات الكارثية الرؤيوية. والكنيسة نفسها، مؤسسة الغرب الثقافية الأساسية، بدت لكثيرين بؤرة الفساد الفعلية، بعيدة عن التماسك الروحي بنيةً وهدفاً. تلك هي خلفية مظاهر الانحطاط الثقافي، العنف، والموت، الشاملة التي كانت شاهداً على «الميلاد الجديد» للنهضة.

وكما مع الثورة الثقافية في القرون الوسطى قبل بضعة قرون، ثمة اختراعات تقنية لعبت دوراً محورياً في إنشاء الحقبة الجديدة. أربعة اختراعات خصوصاً (وجميعها ذات أسلاف مشرقية) كانت قد انتشرت على نطاق واسع في الغرب مع مجيء هذا الزمن، وقد انطوت على تبعات ثقافية بالغة الأهمية: البوصلة المغناطيسية، التي أتاحت المشروعات الملاحية العظيمة التي فتحت كوكب الأرض أمام الاستكشاف الأوروبي؛ البارود الذي أسهم في زوال النظام الإقطاعي وصعود النزعة القومية؛ الساعة الميكانيكية التي أحدثت انقلاباً حقيقياً في علاقة الإنسان بالزمن، بالطبيعة، وبالعامل، فاصلة ومحركة بنية الفاعليات الإنسانية عن هيمنة إيقاعات الطبيعة، ومنها على التوالي؛ وآلة الطباعة التي أفضت إلى زيادة هائلة في التعليم، جعلت الكلاسيكيات القديمة والمؤلفات الحديثة على حد سواء في متناول أيدي جمهور متزايد الاتساع باطراد، وأنزلت ضربة كبيرة باحتكار رجال الدين الطويل للتعليم.

كل هذه الاختراعات كانت دائبة بقوة على التحديث، وصولاً إلى العلمنة في جميع آثارها. فالصعود المدعوم بالمدفعية للدول القومية المنفصلة ولكن المتجانسة داخلياً مهد الطريق ليس فقط أمام الإطاحة بالبنى الإقطاعية في القرون الوسطى، بل وأمام

تمكين القوى العلمانية من تحدي الكنيسة الكاثوليكية. وبتأثير موازٍ في مجال الفكر، أتاحت آلة الطباعة فرصة الانتشار السريع للأفكار الجديدة والثورية في الغالب عبر أوروبا. ولولا هذه الآلة لبقيت حركة الإصلاح الديني محصورة بنزاع لاهوتي ثانوي نسبياً في واحد من أقاليم ألمانيا النائية، ولظلت الثورة العلمية، وهي المعتمدة على التواصل الدولي فيما بين أعداد كبيرة من العلماء، مستحيلة تماماً. يضاف إلى ذلك أن انتشار الكلمة المطبوعة وتضاؤل الأمية أسهما في ظهور مزاج ثقافي جديد مطبوع بصيغ تواصل واختبار شخصية وخاصة، غير جماعية أو مشاعية، مما شجع تنامي النزعة الفردية. وكل من القراءة الصامتة والتأمل المنعزل ساعد على تحرير الفرد من طرائق التفكير التقليدية، ومن التحكم الجماعي بالتفكير، بعد أن بات القراء الأفراد الآن قادرين وحدهم على الوصول إلى طيف واسع من الآراء وأشكال التجربة الأخرى.

تقدماً في نتائجه بالمثل كان تطور الساعة الميكانيكية التي أصبحت بمنظومتها المضبوطة بدقة من العجلات والمسننات أنموذجاً إرشادياً للآلات الحديثة، مسرعة تقدم الابتكار الميكانيكي وعمليات بناء المكاثن من جميع الأنواع. وما لا يقل أهمية عن ذلك أن الانتصار الميكانيكي الجديد وفّر مثلاً مفهوماً ومجازياً أساسياً لعلم الحقبة الجديدة الناشئ - بل لمجمل العقل الحديث في الحقيقة - مشكلاً بعمق بنية النظرة الحديثة إلى الكون والطبيعة، إلى الكائن البشري، إلى المجتمع المثالي، وحتى إلى الرب. وبالمثل فإن الاستكشافات الكوكبية التي جعلتها البوصلة المغناطيسية ممكنة دفعت حركة التجديد الفكري دفعاً بالغ القوة، عاكسة ومشجعة التقصي العلمي الجديد للعالم الطبيعي، ومضاعفة تأكيد شعور الغرب بأنه الجبهة البطولية للتاريخ المتحضر. وعن طريق الكشف الواضح وغير المتوقع لأخطاء الجغرافيين القدامى وجهلهم، نجحت اكتشافات المستكشفين، وأضفت على العقل الحديث إحساساً جديداً بكفاءته الخاصة، بل وحتى بتفوقه على كبار أساتذة القديم السابقين الأفاض - مقوَّضة، على الطريق، مرتكزات جميع المرجعيات التقليدية. ومن هؤلاء الجغرافيين الذين تم إنزالهم عن عروشهم كان بطليموس الذي ما لبثت مكانته في الفلك أيضاً

أن تأثرت سلباً. وبدورها فإن البعثات والحملات الملاحية تطلبت معارف فلكية أدق، واختصاصيي فلك أحذق، ممن كان سيبرز من صفوفهم كوبرنيك. أدى اكتشاف قارات جديدة إلى توفير إمكانيات جديدة للتوسع والنمو الاقتصادي والسياسيين، ومنه إلى إحداث انقلاب جذري في البنى الاجتماعية الأوروبية. ومع تلك الاكتشافات كانت أيضاً ملاقة سلسلة من الثقافات، الأديان، وأنماط الحياة الجديدة، ما أدخل في الوعي الأوروبي روحاً جديدة مفعمة بالنسبية القائمة على الشك، فيما يخص كمال وعصمة افتراضاته التقليدية الخاصة. راحت آفاق الغرب -الجغرافية، الذهنية، الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية- تتغير وتتسع على نحو غير مسبوق. متزامناً مع مظاهر التقدم هذه كان ثمة تطور سايكولوجي ما لبث أن تمخض عن إخضاع الشخصية الأوروبية، بادئاً في ظل الأجواء السياسية والثقافية الاستثنائية السائد في إيطالي عصر النهضة، لعملية تحول فريدة حبلت بفيض من الاحتمالات.

كانت دول المدن الإيطالية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر - فلورنسا، ميلانو، البندقية، أوريينو، وغيرها.. من نواح كثيرة، أكثر المراكز الحضرية تقدماً في أوروبا. تضافر مشروع تجاري فاعل من ناحية، وتجارة متوسطة مزدهرة من ناحية ثانية، مع احتكاك متواصل بحضارات الشرق الأقدم من ناحية ثالثة لرفد دول المدن هذه بتدفق غير مسبوق التركيز لسيل من الكنوز الاقتصادية والثقافية. ويضاف إلى ذلك أن ضعف بابوية روما في صراعاتها مع الأمبراطورية الرومانية المقدسة المشاكسة ومع الدول القومية الصاعدة في الشمال، كان قد أفرز في إيطاليا أوضاعاً سياسية مائعة. إن الحجم الصغير لدول المدن الإيطالية، استقلالها عن السلطة المكرسة خارجياً، وحيويتها التجارية والثقافية تضافرت جميعاً لتوفير أرضية سياسية مناسبة لازدهار روح جديدة لنزعة فردية جريئة، خلاقة، وعديمة الرحمة في الغالب. وفيما كانت حياة الدولة تتحدد، في الأزمان الغابرة، بينى سلطة موروثية وبقانون مفروض من التراث أو من مرجعية عليا، باتت القابلية الفردية مع الفعل والفكر السياسيين المدروسين صاحبة اليد العليا والقول الفصل. باتت الدولة نفسها تبدو شيئاً يتعين استيعابه وتشغيله بإرادة الإنسان وذكائه، وفقاً لفهم سياسي أدى إلى جعل دول المدن الإيطالية رواد الدولة الحديثة.

وهذه القيمة المضافة إلى النزعة الفردية والعبقرية الشخصية عززت ميزة مشابهة لدى الإنسانين الإيطاليين، الذين كانت قيمتهم الشخصية مستندة أيضاً إلى القابلية الفردية، والذي كان مثْلهم الأعلى هو بالمثل الإنسان المتحرر متعدد الوجوه. فالمثل الأعلى في القرون الوسطى الذي كانت الهوية الشخصية فيه ذاتية إلى حد كبير في كتلة النفوس المسيحية الجماعية خبا لمصلحة نمط أكثر بطولية وثنية - لمصلحة الإنسان الفرد بوصفه مغامراً، عبقرياً، ومتمرداً. وأفضل تحقيق للذات الغنية الدسمة لم يتم من خلال أي انسحاب من العالم، بل عن طريق حياة زاخرة بالعمل الدؤوب في خدمة دولة المدينة، في النشاطات البحثية والفنية، في المشاريع التجارية، وفي التفاعلات الاجتماعية. باتت الثنائيات القديمة تُرى في إطار وحدة أوسع: في إطار نشاط في العالم جنباً إلى جنب مع تأمل حقائق أبدية؛ ولاء للدولة، للعائلة، وللذات جنباً إلى جنب مع إخلاص للرب والكنيسة؛ متعة جسدية جنباً إلى جنب مع سعادة روحية؛ ازدهار جنباً إلى جنب مع فضيلة. هاجراً مثْل فقر النساك الأعلى أقبل النهضوي على احتضان نَعَم الحياة التي توفرها الثروة الشخصية، وازدهر جيش من الباحثين والفنانين الإنسانين في المناخ الثقافي الجديد الممول من جانب النخب التجارية والارستقراطية الإيطالية.

جملة التأثيرات المتضادة للحركة السياسية، للثروة الاقتصادية، للبحث العلمي الواسع، للفن الحسي، وللحميمية الاستثنائية مع جملة من الثقافات القديمة، وتلك العائدة إلى شرق المتوسط، كانت جميعاً عامل تشجيع لروح جديدة واسعة العلمانية في الطبقة الحاكمة الإيطالية، ممتدة إلى قلب الحَرَم الداخلي للفاتيكان. بنظر المتدينين كانت ثمة وثنية ولا أخلاقية معينتان راحتا تطفيان على الحياة الإيطالية. وقد تجلى الأمر ليس فقط في جملة البربريات والدسائس المحسوبة على الصعيد السياسي، بل وفي الدنيوية المنفلتة والطليقة لاهتمامات النهضوي بالطبيعة، بالمعرفة، بالجمال، وبالترف لذاتها، كرمي لعيونها بالذات. وهكذا فإن فضل تطور شخصية غربية جديدة مميزة يعود إلى جذورها المنغرس في ثقافة إيطاليا النهضوية الديناميكية. وهذه الروح المطبوعة بالنزعة الفردية، بالعلمانية، بقوة الإرادة، بتعدد الاهتمامات

والدوافع، بالتجديد الإبداعي، وبالرغبة في تحدي القيود والحدود التقليدية المفروضة على النشاط الإنساني، سرعان ما بدأت تنتشر في طول أوروبا وعرضها، راسمةً قسماً الشخصية الحديثة.

غير أن الكنيسة الكاثوليكية نفسها نجحت، بمعنى ملموس تماماً، بالرغم من كل ما في العصر من طغيان للعلمانية، في بلوغ إحدى قمم المجد في زمن النهضة. فباسيليكا القديس بطرس، كنيسة البابا سكستوس، والستانزا ديلا سيفناتورا في الفاتيكان، تقف جميعاً أوابد مدهشة تخلد لحظات الكنيسة الأخيرة بوصفها صاحبة السيادة المؤكدة بلا جدل بالنسبة إلى الثقافة الغربية. هنا بالذات جرى التعبير عن الجلال والأبهة الكاملين لتصور الكنيسة الكاثوليكية الذاتي، ذلك الجلال الشامل لسفر التكوين والملحمة التوراتية (سقف كنيسة سكستوس)، للفلسفة والعلم الإغريقين الكلاسيكيين (مدرسة أثينا)، للشعر والفنون الإبداعية (البارناسوس)، وصولاً إلى التاج أو القمة المتمثلة باللاهوت والمجلس (البانثيون) الأعلى للمذهب الكاثوليكي في المسيحية [انتصار الكنيسة (لا دسبيوتا دل ساكرامنتو)]. جرى هنا إضفاء نوع من التجسيد الخالد على مسيرة القرون، على تاريخ النفس الغربية. فبتوجيه وإرشادات البابا الملهم. وإن البعيد كلياً عن أنموذج رجال الدين يوليوس الثاني أنجز فنانون متعددو المواهب مثل رافاييل، برامانته، ومايكلانجلو، رسم، نحت، تصميم، وبناء أعمال فنية ذات مستويات لا تضاهى من الجمال والقوة تمجيداً للرؤيا الكاثوليكية الجليلة. وهكذا فإن الكنيسة الأم، الوسيطة بين الرب والإنسان، رحم الثقافة الغربية، باتت الآن جامعة وموحدة لسائر عناصرها المتنوعة: لليهودية والهلينية، للمدرسية والإنسانية، للأفلاطونية والأرسطوطاليسية، وللأسطورة الوثنية والوحي الإنجيلي - التوراتي. ثمة خلاصة (سوماً) تصويرية تمت كتابتها بلغة رسوم ولوحات النهضة الفنية، أذابت في بوتقتها جملة العناصر الجدلية المؤلفة للثقافة الغربية، وصولاً إلى تشكيل تركيبة متعالية. بدا وكأن الكنيسة سارعت، متنبهة في عمق لاشعورها لتحريفها المقدر الوشيك، إلى استنفار أرقى أشكال فهمها الثقافي الذاتي من داخلها، واهتدت إلى فنانيين ذوي مرتبة سماوية جليلة لتجسيد تلك الصورة.

غير أن ألقى الكنيسة الكاثوليكية هذا في زحمة حقبة كانت دائبة بقوة على احتضان العالم العلماني والحاضر لم يكن إلا نوعاً من أنواع المفارقات التي كانت على الدوام إحدى السمات المميزة للنهضة. فالمكانة الفريدة التي تشغلها النهضة ككل في التاريخ الثقافي مستمدة في جزء كبير منها من موازنتها ومزاوجتها المتزامنتين لعدد كبير من الأضداد: المسيحي والوثني، الحديث والكلاسيكي، العلماني والمقدس، الفن والعلم، العلم والدين، الشعر والسياسة. كانت النهضة عصاراً بذاته من جهة ومرحلة انتقالية من جهة ثانية. كانت قروسطية وحديثة دفعة واحدة، إذ كانت لا تزال شديدة التدين (فيتشينو، مايكلانجلو، إيراسموس، مور، سافونارولا، لوتر، لويولا، تريزا الأفيلاوية، يوحنا الصليب)، مع بقائها دنيوية يتعذر إنكارها (ماكيافيلي، تشليني، كاستليون، مونتاني، [أفراد من عائلتي] المديتشي والبورغيا، أكثر بابوات النهضة). وفي الوقت الذي شهد صعود الحساسية العلمية وازدهارها بالذات، شهدت العواطف الدينية هي الأخرى ثورة، وفي نوع من التضافر غير القابل للفصل (بين تلك الحساسية وهذه العواطف) أكثر الأحيان.

كانت عملية قيام النهضة باستيعاب التناقضات التي سبق لبشائرها أن تجلت في المثل العليا البتراركية الواردة في دوكتا بيتاس، قد تحققت الآن في أعمال باحثين دينيين مثل إيراسموس وصديقه توماس مور. ومع إنساني النهضة المسيحيين قدمت آيات الهزء والضبط، النشاط الدنيوي والتبحر الكلاسيكي خدمات كبيرة للقضية المسيحية بأشكال ومستويات لم تشهدها الحقبة في القرون الوسطى. ثمة نزعة إنجيلية مطلعة ومسكونية بدت هنا حالة محل ألوان الورع الدوغمائية لعصر أكثر بدائية. ثمة نمط تفكير ديني نقدي حاول إزاحة الخرافة الدينية الساذجة. تم جمع الفيلسوف أفلاطون إلى الرسول الحواري بولس وإدبتهما في بوتقة واحدة لإنتاج فلسفة مسيحية (فيلوسوفيا كريستي) جديدة.

إلا أن فن النهضة ربما كان الأفضل تعبيراً عن تناقضات العصر ووحدته. ففي أوائل القرن الخامس عشر، فقط واحدة في كل عشرين لوحة كانت مرشحة لأن تكون ذات موضوع غير ديني. أما بعد قرن من الزمن فقد تضاعف العدد خمس مرات.

حتى داخل الفاتيكان باتت رسوم لعاريات وألهة وثنية تقابل الرسوم المجسدة للمادونا والمسيح الطفل. جرى تمجيد الجسد الإنساني بجماله، بتناسقه، وبتناسبه، ولكن خدمة لموضوعات دينية أو بوحاً بحكمة خلق الرب. كُرس فن النهضة لتقليد الطبيعة بدقة، وكان مؤهلاً فنياً لواقعية طبيعية غير مسبوقة، وإن بقي في الوقت نفسه ناجحاً في رسم الأسرار المقدسة، في تصوير الكائنات الروحية والأسطورية بل وحتى الأشكال الإنسانية المعاصرة بقدر معين من البهاء الذي يفوق الوصف وكمال الشكل. وبالمقابل، فإن تلك المقدرة على رسم ما هو خفي كان من شأنها أن تبقى مستحيلة لولا التجديدات والابتكارات الفنية (التقنية) - إدخال الرياضيات على هندسة المكان، المنظور الخطي، المنظور الهوائي أو الجوي، المعرفة الذرية، تشيارسكورو سفوماتو - التي تطورت جراء السعي إلى واقعية الإدراك الحسي والدقة التجريبية. وهذه الإنجازات في الرسم والتصوير ما لبثت بدورها أن أطلقت لاحقاً أشكالاً من التقدم في التشريح والطب، وراحت تبشر بإضفاء الصفة الرياضية الشاملة على العالم المادي جراء الثورة العلمية. لم يكن تصوير فن النهضة لعالم جوامد مترابطة عقلاً في فضاء موحد مرئي من وجهة نظر موضوعية واحدة أمراً هامشياً بالنسبة إلى انبثاق النظرة الحديثة.

ازدهرت النهضة بالاستناد إلى نوع من «التجميع» الصارم «للأجزاء» دون الحفاظ على أي خطوط فاصلة دقيقة بين مجالات المعرفة والتجربة الإنسانية. كان ليوناردو أول الرواد - فناناً التزم التماس المعرفة قدر التزامه السعي من أجل الجمال، استخدم سلسلة طويلة من الأساليب والأدوات دائم الانخراط في بحوث علمية واسعة المدى. إن قيام ليوناردو بتطوير واستخدام العين التجريبية المؤهلة لالتقاط العالم الخارجي بوعي أعمق وبدقة جديدة كان في خدمة الرؤية العلمية بمقدار ما كان مفيداً للتمثيل الفني، مع السعي إلى تحقيق الغرضين على نحو مشترك في «علم الرسم» عنده. تكشف منه عن تعبيرية روحية خارقة صاحبت، وتغذت من، دقة فنية (تقنية) متطرفة في التصوير. ولعل من مميزات النهضة الفريدة أنها أنجبت الإنسان الذي قام ليس فقط برسم العشاء الأخير والعذراء والصخور، بل وعكف أيضاً في دفاتره

على صياغة وإنتاج الركائز الأساسية الثلاث -التجريبية، الرياضية، والميكانيك- التي كانت ستهيمن على التفكير العلمي الحديث.

كذلك أيضاً حاول كوبرنيك وكبلر، بالاستناد إلى سلسلة ابتكارات أفلاطونية جديدة وفيثاغورية، التوصل إلى حلول لمشكلات في الفلك كان من شأنها تلبية حاجات جمالية، وفقاً لإستراتيجية ما لبثت أن قادتهما إلى كون المركزية الشمسية. وما لم يكن أقل أهمية هو الدافع الديني القوي، متضافراً عادةً مع أطروحات أفلاطونية، ذلك الدافع الذي بقي محركاً قوياً بالنسبة إلى أكثرية كبار شخصيات الثورة العلمية وصولاً إلى نيوتن. ففي عمق جميع هذه الفاعليات كانت تكمن الفكرة نصف الناضجة لعصر ذهبي أسطوري بعيد كانت فيه جميع الأشياء معروفة جنات عدن، الأزمان الكلاسيكية القديمة، حقبة سابقة مأهولة بكبار أهل الحكمة. غير أن سقوط البشرية من مرتبة النور والنعمة هذه كانت قد جلبت معها ضياعاً مؤلماً للمعرفة. واستعادة المعرفة باتت، إذًا، ذات مغزى ديني. ومرة أخرى، تماماً كما تلاقت الديانة، الفنون، والأسطورة لدى قدماء اليونان في أثينا الكلاسيكية، وتفاعلت بروح العقلانية والعلوم الإغريقية الجديدة واليونانية بالقدر نفسه، تم بلوغ هذا الترابط والتوازن العجيبين في النهضة.

وعلى الرغم من أن النهضة كانت، بمعانٍ كثيرة، نتاجاً مباشراً لثقافة أوج العصور الوسطى الفنية والمزدهرة، على جميع الأصعدة، بين منتصف القرن الخامس عشر وأوائل القرن السابع عشر، فإن قفزة واضحة الضخامة وضوحاً لا لبس فيه تحققت في التقدم الثقافي للغرب. أما العوامل المسهمة المختلفة فيمكن استحضارها استعادياً وإيرادها على النحو الآتي: إعادة اكتشاف الحضارات القديمة، الحيوية التجارية، شخصية دولة المدينة، جملة الاختراعات التكنولوجية، وما إلى ذلك. غير أن المرء يبقى، بعد الإتيان على جميع «أسباب» النهضة هذه، شاعراً بأن الزخم والاندفاع الجوهريين للنهضة كانا شيئاً أكبر وأعظم من أي من هذه العوامل، ومنها جميعاً مجتمعة. تشي سجلات التاريخ، بدلاً من ذلك، بأنه كان ثمة انبثاق قوي على نحو متزامن وعلى عدد كبير من الجبهات لوعي جديد - واسع الأفق، متمرد، حيوي، خلاق، فرداني، طموح

بجموح غالباً، فضولي، واثق بالذات، ملتزم بهذه الحياة وبهذا العالم، مفتاح العينين مفعم بالشك، موهوب، ونشيط - له علة وجوده الخاصة، وينطلق من قوة أكبر وأشمل من أي تجميع لحشد من العوامل السياسية، الاجتماعية، التكنولوجية، الدينية، الفلسفية، أو الفنية. من غير المصادفة بالنسبة إلى طابع النهضة (ولا هو بعيد، ربما، عن إحساسها الجديد بمنظور فني) أن يكون مؤرخو النهضة نجحوا، خلافاً لباحثي العصر الوسيط الذين رأوا التاريخ مقسوماً إلى مرحلتين، قبل المسيح وبعده، مع بقاء زمانهم مفصولاً بخطوط ضبابية فقط عن الحقبة الرومانية لميلاد المسيح، نجاحاً حاسماً في امتلاك نظرة جديدة إلى الماضي: تم إدراك التاريخ وتحديده للمرة الأولى بوصفه بنياناً مؤلفاً من ثلاث طبقات: قديمة، وسطى، وحديثة، مع التمييز الدقيق والحاد للحقتبتين الكلاسيكية وفي القرون الوسطى، والنظر إلى النهضة نفسها على أنها طليعة العصر الجديد.

راحت جملة الأحداث والشخصيات تختلط وتتفاعل على مسرح النهضة بسرعة مذهلة، بل وعلى نحو متزامن. فكلو موبوس وليوناردو ولدا، كلاهما، في نصف العقد نفسه (1450. 1455) الذي شهد اختراع مطبعة غونتبرغ، سقوط القسطنطينية مع ما تمخض عنه من تدفق سيل من الباحثين اليونان على إيطاليا، وانتهاء حرب الأعوام المئة التي أقدمت خلالها كل من فرنسا وإنجلترا على اجتراح وعيها القومي. وكذلك فإن عقدي (1468 - 1488) اللذين شهدا انتعاش أفلاطونية أكاديمية فلورنسة الجديدة في أوجه خلال فترة حكم لورنزو الكبير، كانا أيضاً شاهدين على ميلاد كوبرنيك، لوثر، كاستيليوني، رافيل، دوزر، مايكلانجلو، غيورغيوتي، ماكيافيلي، سيزار بورجيا، زفنجلي، بيزارو، ماجلان، ومور. وفي الفترة نفسها اتحدت مقاطعتا أراغون وكاستيل بزواج فيرديناند وإيزابيلا لتأسيس الدولة الإسبانية، آل عرش إنجلترا الأسرة تيودور، بدأ ليوناردو حياته الفنية بإنجاز صورة الملاك في لوحة عمادة المسيح لفيروتشيو، ولوحته هو بعنوان عبادة المجوس بعد ذلك، رسم بوتيتشلي لوحتي البريمافيرا وميلاد فينوس، كتب فيتشينو اللاهوت الأفلاطوني (تيولوجيا بلاتونيكاً) ونشر الترجمة الكاملة الأولى لأعمال أفلاطون في الغرب، تلقى إيراسموس تعليمه الإنساني الأول في هولندا، وقام بيكو ديلا ميراندولا بتأليف بيان إنسانية

النهضة، خطاب حول شرف الإنسان. ما هو أكثر من مجرد «أسباب» كان يفعل فعله هنا. ثمة ثورة عفوية متمذرة الاختزال في الوعي كانت مندلعة، طابغة جُلّ مناحي الثقافة الغربية بطابعها. وفي خضم أحداث ملحمة كبرى واضطرابات تشنجية ملأى بالألم، وُلد الإنسان الحديث في عصر النهضة، «متعلقاً بأذيال سُحب المجد».

الإصلاح الديني

جاء اندلاع حركة الإصلاح الديني البروتستنتي التاريخية في أوروبا مع وصول روح النزعة الفردية النهضة إلى مجالات اللاهوت والعقيدة الدينية في داخل الكنيسة، متجسدة بشخص راهب أوغسطيني ألماني يدعى مارتن لوتر. كانت النهضة قد وفقت بين الثقافة الكلاسيكية والمسيحية في رؤية واحدة وإن لم تكن منهجية. غير أن التدهور الأخلاقي المتواصل للبابوية في الجنوب ما لبث أن جوبه بموجة صاعدة جديدة من التدين الفاعل في الشمال. وأسهمت التوفيقية الثقافية المسترخية المتجلية في احتضان كنيسة النهضة للثقافة الإغريقية - الرومانية الوثنية (بما في ذلك ما تطلبه هذا الاحتضان من رعاية ذات تكاليف هائلة) في التعجيل بانهايار سلطة الكنيسة الدينية المطلقة. متكباً سلاح القوة الأخلاقية العاصفة لواحد من أنبياء العهد القديم، بادر لوتر إلى المجابهة المتحدية لإهمال بابوية الكنيسة في روما الصارخ للعقيدة المسيحية الأصلية الموحى بها في الإنجيل. وبحفز من عصيان لوتر نشأ رد فعل ثقافي لا يقاوم ما لبث أن طَفى على القرن السادس عشر مؤكداً الدين المسيحي من جديد بحزم مع العمل في الوقت نفسه على تمزيق وحدة العالم المسيحي الغربي إرباً.

تمثل سبب الإصلاح الديني القريب بمحاولة البابوية تحويل المآثر المعمارية والفنية المجيدة لأوج النهضة عن طريق اعتماد أسلوب بيع صكوك الغفران المشبوه لاهوتياً. كان الراهب الجوال تنزل، الذي أدى بيعه لصكوك الغفران بألمانيا إلى استتارة غضب لوتر ودفعه في 1517 إلى إذاعة أطروحاته الخمس والتسعين، قد مُنح صلاحيات واسعة من قبل البابا الميديشي ليو العاشر من أجل جمع الأموال لبناء باسيليكا القديس بطرس. وأي صك غفران كان طياً لعقوبة على خطيئة بعد الصفع عن الذنب كنسياً - وهذه ممارسة كنسية متأثرة بالعادة الألمانية ما قبل المسيحية القائمة على إبدال عقوبة

الجريمة الجسدية بغرامة مالية. ولمنح مثل هذه الصكوك كانت الكنيسة تسحب من رصيد الحسنات التي راكمتها أعمال الخير التي قام بها القديسون، وكان المستفيد يقدم، بالمقابل، تبرعاً للكنيسة. وهذه الممارسة، وهي عملية طوعية وشعبية شائعة، مكّنت الكنيسة من جمع الأموال اللازمة لتمويل الحملات الصليبية وبناء الكاتدرائيات والمشايخ. في البداية كانت مطبقة فقط على العقوبات المفروضة من الكنيسة في هذه الحياة (الدنيا)، ثم ما لبثت هذه الصكوك أن أصبحت، في أيام لوثر، تُمنح للإعفاء من عقوبات فرضها الرب في الحياة الأخرى، بما فيها الإعفاء المباشر من عقوبة المرور بالمظهر (الحاجز بين الجنة والنار). ومع صيرورة صكوك الغفران قادرة حتى على غسل الخطايا، بات سر التوبة المقدس بالذات موضوع مساومة صريحة.

غير أن وراء أكمة صكوك الغفران كانت ثمة أسباب أكثر جذرية للثورة البروتستنتية - كانت ثمة العلمنة السياسية المتמادية لمؤسسة الكنيسة، تلك العلمنة الدائبة على تقويض تماسك المؤسسة الروحي مع توريطها في سلسلة من الصراعات الدبلوماسية والعسكرية؛ شيوع التدين العميق مصحوباً بالفقر المدقع بين صفوف مؤمني الكنيسة، على النقيض من حال كهنوت بعيد عن التقوى في الغالب، ولكنه متمتع بالامتيازات على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي؛ صعود النظام الملكي، النزعة القومية، والتمرد الأناني المحلي على الطموحات الكونية الشاملة لبابوية روما وإمبراطورية آل هابسبورغ الرومانية المقدسة. غير أن السبب الأكثر مباشرة، تولي الكنيسة رعاية الثقافة الراقية على نطاق واسع، يقوم فعلاً بتسليط الضوء على عامل أعمق خلف الإصلاح (الديني)، ألا وهو المزاج المعادي للهليينية الذي حاول لوثر توظيفه لتطهير المسيحية وإعادتها إلى قاعدتها الإنجيلية الأصلية الصافية. فالإصلاح (الديني) لم يكن بعيداً عن أن يشكل نوعاً من رد الفعل «اليهودي» الصافي أو الطهري ضد الدوافع الهليينية (والرومانية) للثقافة النهضة، للفلسفة المدرسية، ولجزء كبير من مسيحية ما بعد الرسل والحواريين عموماً. إلا أن العنصر الأكثر أساسية في تكوين الإصلاح ربما تمثل بمزاج صاعد لنزعة فردية متمردة، عازمة على تقرير مصيرها ذاتياً، ولاسيما الاندفاع المتنامي نحو الاستقلال الفكري والروحي، الذي بات متطوراً إلى

محطة توفير فرصة اتخاذ موقف انتقادي قوي وفاعل ضد أعلى مرجعيات الغرب الثقافية، ضد كنيسة روما الكاثوليكية.

كان لوثر شديد الإصرار على التماس إنقاذ رب كريم في مواجهة كل هذا القدر مما يشير إلى النقيض، مما يشير إلى حكم الرب المهلك وغرق لوثر في بحر من الخطايا. أخفق لوثر في الاهتمام إلى تلك النعمة في ذاته أو في أعماله، كما لم يهتد إليها في الكنيسة - لا في أسرارها، لا في هيكليتها الهرمية، ولا في صكوك غفرانها البابوية بالتأكيد. لم يكن ثمة، آخر المطاف، سوى الإيمان بقدرة الرب على الإنقاذ كما تجلت عبر المسيح في الكتاب المقدس، وحده ذلك الإيمان، ما شكل أساس تجربة الخلاص عند لوثر، وتلك هي الصخرة الحصينة التي أقام عليها كنيسته الجديدة لمسيحية تم إصلاحها. أما إيراسموس، ذلك الإنساني النقدي حتى العظم، فكان يحلم، في المقابل، بإنقاذ وحدة الكنيسة ورسالتها عن طريق تصويبها من الداخل. غير أن مؤسسة الكنيسة، الغارقة في أمور أخرى، بقيت شديدة البلادة إزاء مثل هذه الحاجات، في حين بادر لوثر، بقدر موازٍ من الشدة، إلى إعلان ضرورة حصول نوع من الانشقاق والاستقلال الكاملين عن مؤسسة بات يراها بؤرة وملاذاً للمسيح الدجال.

لم ير البابا ليو العاشر في عصيان لوثر سوى «شجار خوري» آخر، وأرجأ طويلاً توجيه أي رد مناسب على المشكلة. غير أن لوثر أقدم، حين تلقى، بعد نحو ثلاث سنوات من نشر الأطروحات الخمس والتسعين، أخيراً، الرسالة البابوية التي طالبتة بالإذعان، أقدم على حرق هذه الرسالة أمام الملاء. وفي الاجتماع التالي للدايت (المجلس التشريعي) الملكي أعلن إمبراطور إمبراطورية هابسبورغ الرومانية المقدسة تشارلز الخامس أنه واثق من أن راهباً واحداً لا يمكنه أن يكون على حق في إنكار صواب المسيحية كلها خلال الأعوام الألف السابقة. وبالرغم من رغبته الشديدة في الحفاظ على وحدة الدين المسيحي بادر إلى فرض الحرمان الملكي على لوثر بوصفه هرطقياً حين جوبه برفض الأخير العنيد للتوبة. إلا أن عصيان لوثر اللاهوتي الشخصي، معززاً بالأمرأ والفرسان الألمان المتمردين، سرعان ما اتسع حتى أصبح انتفاضة دولية. استعادياً، كانت عملية التحام الديانة المسيحية بالدولة الرومانية القديمة قد

برهنت على أنها سلاح ذو حدين أسهم في صعود الكنيسة الثقاية من ناحية كما في انحطاطها اللاحق من ناحية ثانية. فالوحدة الثقافية الطاغية، في أوروبا، التي نجحت الكنيسة الكاثوليكية في الحفاظ عليها على امتداد ألف سنة باتت ممزقة تمزيقاً يتعذر رتقه.

إلا أن معضلة لوثر الدينية الشخصية كانت هي الشرط الضروري للإصلاح (الديني). من منطلق إحساسه الحاد بالغربة والرهبة أمام كلي الجيروت، رأى لوثر أن الإنسان كله هو الفاسد والمحتاج إلى عفو الرب، لا مجرد خطايا جزئية قابلة للشطب الواحدة بعد الأخرى بأفعال وعبادات مناسبة تحددها الكنيسة. لم تكن الخطايا الجزئية إلا أعراضاً لمرض أكثر حساسية في نفس الإنسان المفتقرة إلى التعافي. لا يستطيع المرء ابتياع الخلاص قطعة قطعة، بالمفرق، عن طريق أعمال الخير، أو من خلال شرائع التوبة وغيرها من الأسرار، بله صكوك الغفران الفضائية الشنيعة. والمسيح وحده قادر على إنقاذ الإنسان، وإيمان الإنسان بالمسيح وحده قادر على تبرئة الإنسان أمام الرب. فقط على هذا النحو يمكن تحويل الاستقامة المرعبة لرب يغلي غضباً، دائب، وهو على صواب، على إحالة الخطيئة على الهلاك الأبدي، إلى الاستقامة الرؤوفة لرب واسع الصدر مسامح، دائب على إغراق المؤمنين بالمكافآت المجانية والبركات الأزلية. وكما اكتشف لوثر مبتهجاً في رسالة بولس إلى أهل رومية، فإن الإنسان لم يكسب الخلاص؛ بل وهبه الرب مجاناً لأولئك الذين يعمر الإيمان قلوبهم. ومنبع ذلك الإيمان المنقذ إن هو إلا الكتاب المقدس، حيث تجلت رحمة الرب في صلب المسيح افتداءً للإنسانية. هنا فقط يستطيع المؤمن المسيحي أن يجد سبيل خلاصه. والكنيسة الكاثوليكية -بممارستها السوقية- التجارية اللئيمة القائمة على الزعم بإمكانية التصرف بنعم الرب، توزيع حسنات القديسين، العفو عن خطايا الناس، وتحريرهم من ديون ترتبت عليهم في الحياة الأخرى، مقابل أموال محصلة لأغراضها الخاصة غير الدينية غالباً، مع الإصرار في الوقت نفسه على العصمة البابوية - لا يمكنها أن تكون إلا أداة دجل واحتيال. ما عادت الكنيسة مؤهلة للتمتع بالاحترام بوصفها وسيلة الحقيقة المسيحية المقدسة.

جميع الزيادات التي أضفتها كنيسة روما على المسيحية، وهي ليست موجودة في العهد الجديد باتت عرضة لقدّر وقور من الانتقاد، بل والإلغاء الكامل في الكثير من الأحيان من جانب البروتستنت: ما تراكم خلال القرون من الأسرار، الشعائر، والفنون؛ جملة البنى التنظيمية؛ التراتبية الكهنوتية ومرجعيتها الروحية؛ لاهوت المدرسين الطبيعي والعقلاني؛ الإيمان بالمطهر، بعصمة البابا، بعفة الرهبان، بالاستحالة الأفخارستية، برصيد حسنات القديسين، بعبادة مريم العذراء الشعبية، وبالكنيسة الأم ذاتها أخيراً. وهذه كلها كانت قد أصبحت على طرقي نقيض من الحاجة المسيحية الفردية الأولية إلى الإيمان بنعمة المسيح المخلّصة: لا تتم التبرئة إلا عن طريق الإيمان. كان لا بد من تحرير المسيحي المؤمن من أصفاد النظام القديم الظلامية، لأنه لا يستطيع أن يتمتع بنعمة الرب ما لم يصبح مسؤولاً مسؤولية مباشرة أمامه. ليس ثمة الآن أي مصدر لأي مرجعية لاهوتية سوى المعنى الحريّ للكتاب المقدس. أما التطورات المذهبية المعقدة والبيانات الأخلاقية الصادرة عن مؤسسة الكنيسة فقير ذات أهمية. فبعد قرون من الإمساك بالسلطة الروحية دون أي منازع نسبياً، لم تعد كنيسة روما الكاثوليكية، مع كل ما لديها من بضاعة وتجهيزات، وعلى نحو مباغت، تُعدّ مسؤولة عن الرخاء والصلاح الدينيين للبشرية.

دفاعاً عن الكنيسة ووحدتها المستمرة، راح لاهوتيون كاثوليك يجادلون أن مؤسسات الكنيسة السرية ثمينة وضرورية، وأن تراثها المذهبي المفسّر والمطوّر للوحي الأصلي ينطوي على مرجعية روحية أصيلة. لاشك أن الإصلاحات الأخلاقية والعملية في الكنيسة الحالية باتت ضرورية، إلا أن قدسيتها وصدقيتها المتجذرتين مازالتا سليمتين. وزعم هؤلاء أن من شأن كلمة الرب، في غياب تراث الكنيسة، أن تكون أقل قوة في العالم وأقل قابلية للفهم من قبل المؤمنين من المسيحيين. فمن خلال إلهام الروح القدس المتجسد في مؤسسات الكنيسة، تستطيع الأخيرة استخلاص وتأكيد عناصر الحقيقة المسيحية غير المعلنة بصراحة كاملة في النص الإنجيلي. فالكنيسة في أولى مراحلها الرسولية كانت، بالفعل، قد سبقت العهد الجديد، أنتجته، وقامت، فيما بعد، بتكريسه على أنه كلام الرب المستلهم.

غير أن دعاة الإصلاح عارضوا قائلين: إن الكنيسة كانت قد أحلت الإيمان بعقيدة الكنيسة محل الإيمان بشخص المسيح. وبذلك كانت قد أفسدت قوة الوحي المسيحي الأصلي، واقترفت حماقة وضع الكنيسة في منتصف علاقة الإنسان بالرب. فقط الاحتكاك المباشر بالإنجيل يستطيع أن يمكّن النفس البشرية من التواصل مع المسيح.

في الرؤية البروتستنتية لا أساس للمسيحية الحقيقية «سوى الإيمان»، و«سوى النعمة الإلهية»، و«سوى الكتاب المقدس». ومع أن الكنيسة الكاثوليكية تسلّم فعلاً بأن تلك هي أسس الدين المسيحي، فإنها تزعم أن مؤسسة الكنيسة، بأسرارها، بهيكليتها التراتبية الكهنوتية، وبتراثها العقدي، مرتبطة عضواً وديناميكياً بتلك الركيزة - ركيزة الإيمان بنعمة الرب، كما تجلت في الكتاب المقدس - وفي خدمة قضية نشر ذلك الإيمان وترويجه. كذلك اعترض إيراسموس على لوثر قائلاً بعدم جواز إسقاط إرادة الإنسان الحرة وأفعاله الفاضلة كلياً من الحساب بوصفها عناصر في عملية الخلاص. درجت الكاثوليكية على رؤية نعم السماء من ناحية وحسنات الإنسان من ناحية ثانية وسائل في عملية الخلاص، ولا يجوز النظر إليها على أنها متعارضة، وأن طرفاً واحداً منهما فقط فاعل حصرياً. والأهم من كل شيء أن الكنيسة ظلت تجادل مؤكدة عدم وجود أي تضارب بين تراث المؤسسة (الكنسية) والإيمان المستند إلى الكتاب المقدس. فالكاثوليكية توفر، على العكس من ذلك، الوعاء الحي لظهور الكلمة في العالم.

أما بنظر دعاة الإصلاح فإن الممارسة العملية للكنيسة كانت شاهداً على تكذيب ادعاءاتها المثالية، على كون أجهزتها التراتبية فضائية الفساد، وعلى بقاء تراثها العقدي بعيداً جداً عن الوحي الأصلي. وكان من شأن إصلاح مثل هذه البنية السافلة من الداخل أن يكون عديم الجدوى عملياً من ناحية وخاطئاً لاهوتياً من ناحية ثانية. راح لوثر يجادل على نحو مقنع دفاعاً عن دور الرب الحصري في الخلاص، تأكيداً لعجز الإنسان الروحي، لإفلاس مؤسسة الكنيسة، ولرجعية الكتاب المقدس الحصرية.

سادت الروح البروتستنتية في نصف أوروبا وانكسر النظام القديم. لم تعد المسيحية الغربية حصرية الكاثوليكية، ولا أحادية، ولا مصدرًا لأي وحدة ثقافية.



تمثلت مفارقة حركة الإصلاح (الديني) الاستثنائية بطابعها الغامض أساساً، لأنها كانت في الوقت نفسه رد فعل ديني محافظ من جهة وثورة تحرير جذرية من جهة ثانية. فالبروتستنتية التي اجترحها لوثر، زفنجلي، وكالفن أعلنت إحياء مؤكداً لمسيحية -يهودية قائمة على الكتاب المقدس- أحادية دون لبس، مؤكدة لكون رب إبراهيم وموسى الأسمى، كلي القدرة، المتعالي، و«الآخر»، مع بقاء الإنسان ساقطاً، عاجزاً، محكوماً سلفاً إما بالهلاك أو الخلاص، وكلي الاعتماد، في حالة الأخير، على رحمة الرب في اعتناقه. وفيما كان الإكوييني قد طرح فكرة انخراط الإنسان في جوهر الرب اللانهائي والحر، وشدد على الاستقلال الإيجابي، الذي هو هبة من الرب، للطبيعة الإنسانية، قال الإصلاحيون بسيادة الرب المطلقة على خلقه في ضوء أكثر ثنائية، حيث ظلت خطيئة الإنسان الأصلية تجعل إرادة الإنسان المستقلة عديمة الفاعلية ومشاكسة فطرياً. وعلى الرغم من أن البروتستنتية كانت متفائلة فيما يخص الرب، الحافظ الرحيم مجاناً وبسخاء للنخبة، فإنها بقيت عنيدة التشاؤمية ورسختها فيما يتعلق بالإنسان، ذلك «القطيع المتزاحم من المخازي» (كالفن). إن الحرية الإنسانية شديدة الارتباط بالشئ إلى درجة بقائها محصورة بقابلية الاختيار بين درجات متباينة من الخطيئة. وبنظر الإصلاحيين لا يشي الاستقلال إلا بالشرك والارتداد عن الدين القويم. وما من حرية وسعادة حقيقتين للإنسان إلا في الامتثال لمشيئة الرب، ومثل هذا الامتثال لا ينشأ إلا من نعمة الإيمان التي هي هبة من الرب. لا شيء مما يفعله الإنسان وحده قادر على جعله أكثر قرباً من الخلاص. كما يتعذر تحقيق تنويره من خلال الدعاوى العقلانية للاهوت المدرسي الملوث بالفلسفة اليونانية. الرب وحده قادر على التنوير الحقيقي، الكتاب المقدس وحده يميظ اللثام عن الحقيقة الصادقة. وفي مواجهة حفلات الغزل بين النهضة ومسيحية مهلينة أكثر مرونة، مع أفلاطونية وثنية بديانته الكونية الشاملة وتأليها للبشر، دأب لوثر،

وكالفن بقدر أكبر من المنهجية، على إعادة ترسيخ وتأسيس نظرة يهودية - مسيحية على مستوى أعلى من التحديد الصارم، الأخلاقية المتزمتة، والأوغسطينية الثنائية وجودياً (انطولوجياً).

يضاف إلى ذلك أن هذا التأكيد المجدد لمسيحية تقليدية «نقية» اكتسب زخماً إضافياً عبر الثقافة الأوروبية جراء الإصلاح المضاد الكاثوليكي حين بادرت الكنيسة الكاثوليكية، بدءاً بمجلس ترنت في القرن السادس عشر، إلى التنبيه أخيراً إلى الأزمة وسارعت بحوية إلى إصلاح نفسها من الداخل. عادت البابوية في روما ذات دوافع دينية، بل وبشيء من التشدد، وعادت الكنيسة إلى إعلان أساسيات العقيدة المسيحية من جديد (مع الحفاظ على هيكلية مرجعية الكنيسة السرية) من منطلقات تضاهي نظيرتها لدى البروتستنت الذين تعارضهم من حيث التزمت والتعصب الكفاحيين. وهكذا تمت على ضفتي الانقسام الأوروبي، في الجنوب الكاثوليكي والشمال البروتستنتي، عملية إعادة الفاعلة لتأسيس المسيحية الأصولية (الأرثوذكسية) في غمرة رد فعل ديني محافظ على ما جلبته النهضة من نزعات وثنية هلينية، طبيعية، وعلمانية.

غير أن تمرد الإصلاح (الديني) على الكنيسة، بالرغم من كل الطابع المحافظ لهذا الإصلاح، كان تحركاً ثورياً غير مسبوق في الثقافة الغربية - ليس فقط بوصفه عصياناً اجتماعياً وسياسياً ناجحاً ضد بابوية روما ومؤسسة الكنيسة، مع بقاء الإصلاحيين متمتعين بدعم الحكام العلمانيين لألمانيا وبلدان شمالية أخرى، بل بوصفه، أولاً وقبل كل شيء، تأكيداً للضمير الفردي في مواجهة الإطار الكنسي الراسخ من المعتقدات، الطقوس، الشعائر، والبنى التنظيمية. فمسألة الإصلاح (الديني) الأساسية مرتبطة بحوزة المرجعية الدينية. ففي النظرة البروتستنتية، لا يمتلك البابا ولا المجالس الكنسية صلاحية تحديد العقيدة المسيحية روحياً. وقد تحدث لوثر بدلاً من ذلك عن «رهبنة جميع المؤمنين»: عن بقاء المرجعية الدينية كامنة، آخر المطاف، وعلى نحو حصري، في كل فرد مسيحي، عاكف على قراءة الإنجيل وتفسيره وفقاً لوجدانه الفردي الخاص في سياق علاقته الشخصية مع

الرب. فحضور روح القدس، بكل حريتها المحررة، المهمة مباشرة، وغير المؤسسية، كان لا بد من تأكيده لدى كل مسيحي في مواجهة القيود والأصفاة الخائفة والقاتلة لكنيسة روما. إن استجابة المؤمن الفردي الداخلية لرحمة المسيح، لا الآلية الكنسية المعقدة للفاثيكان، هي التي تؤسس للتجربة المسيحية الصحيحة.

إن ثبات تلاقي لوثر الفردي مع الرب بالذات هو الذي كان قد أدى إلى كشف النقاب عن جبروت الرب الكلي من ناحية ورحمته من الناحية المقابلة. والنقيضان المميزان للبروتستنتية، الذات الإنسانية المستقلة من جهة والإله كلي القوة من جهة ثانية، وثيقا الترابط على نحو يتعذر فصله. كانت حركة الإصلاح (الديني) شاهداً على بروز الفرد بمعنيين: وحده خارج الكنيسة، ووحده أمام الرب مباشرة. وكلمات لوثر المشحونة حماساً أمام المجلس التشريعي (الدايت) الإمبراطوري كانت بياناً جديداً عن الحرية الشخصية في الدين:

ما لم أكن مقتنعاً بالكتاب المقدس والعقل البسيط - وأنا لا أسلم بسلطة البابا والمجالس، لأنهما متناقضان - فإن ضميري أسير كلمة الرب. أنا لا أستطيع ولا أريد الارتداد عن أي شيء، لأن معاكسة الوجدان ليست صحيحة ولا آمنة. ساعدني يا رب! آمين.

كان الإصلاح (الديني) تأكيداً جديداً وحاسماً للنزعة الفردية المتمردة - للوجدان الشخصي، لـ «الحرية المسيحية»، للحكم الخاص النقدي ضد المرجعية الأحادية لمؤسسة الكنيسة - وبهذا الوصف ضاعف الإصلاح (الديني) من دفع حركة النهضة إلى خارج الكنيسة والشخصية في القرون الوسطى. ومع أن الصفة اليهودية المحافظة للإصلاح (الديني) لم تكن إلا رد فعل على النهضة بجوانبها الهلينية والوثنية اللاحقة، فإن إعلان الإصلاح (الديني) الثوري للاستقلال الشخصي شكل، على مستوى آخر، استمراراً للدفاعة النهضة - ما جعله عنصراً عضوياً، وإن كان مناقضاً جزئياً، من عناصر مجمل ظاهرة النهضة. إن حقبة شهدت كلاً من النهضة والإصلاح (الديني) كانت ثورية حقاً، ولعل روح العصر (الزيتاغيست) البروميثوسية هذه هي التي مكنت قوة التمرد اللوثرية من أن تتكاثر بسرعة متجاوزة

كل الحدود التي توقعها أو حتى التي رغب فيها. فالإصلاح (الديني) لم يكن، في النهاية، إلا تعبيراً استثنائياً الوضوح عن تحول ثقافي أكبر جارٍ على قدمٍ وساق في العقل والروح الغربيين.



وجدنا هنا في مواجهة مفارقة الإصلاح (الديني) غير العادية الأخرى. مع أن طابعه الأساسي كان دينياً على نحوٍ شديد الكثافة والغموض، فإن تأثيراته النهائية في الثقافة الغربية كانت مُعلّمة بعمق، وبأشكال متعددة، متبادلة التعزيز. وحين نجح الإصلاح (الديني) في إطاحة مرجعية الكنيسة الكاثوليكية اللاهوتية وهي المحكمة العليا المعترف بها بالنسبة إلى المعتقدات الدينية الجامدة، إنما فتح الطريق في الغرب أمام التعددية الدينية، فنزعة الشك الدينية، وصولاً، آخر الأمر، إلى الانهيار الكامل للنظرة المسيحية إلى العالم، تلك النظرة التي بقيت متماسكة ومتجانسة حتى ذلك الوقت. ومع أن مرجعيات بروتستنتية مختلفة كانت ستحاول إعادة التأسيس لصيغتها الخاصة من صيغ العقيدة المسيحية بوصفها الحقيقة الدوغمائية العليا والصحيحة وحدها، فإن أولى مقدمات إصلاح لوثر -رهبنة جميع المؤمنين ومرجعية الوجدان الفردي في تفسير الكتاب المقدس- ما لبثت أن أدت، بالضرورة، إلى قطع الطريق على أي نجاح قابل للدوام لأي جهود مبذولة من أجل فرض أصوليات (أرثوذكسيات) جديدة. ما إن تمت إزاحة الكنيسة الأم جانباً حتى بات أي ادعاء جديد لامتلاك رؤية معصومة مصنفاً في خانة اللاشرعية. وقد كانت النتيجة المباشرة للتحرر من الهيكل القديم تحرراً جلياً من التدين المسيحي المحموم، أضفى على حيوات التجمعات البروتستنتية الجديدة معنى روحياً طازجاً وقوة كاريزمية. إلا أن البروتستنتي المتوسط الذي لم يعد أسير الرحم الكاثوليكي المؤلف من الطقوس الكبرى، التراث التاريخي، والمرجعية السرية المقدسة، ما لبث، مع مرور الزمن، أن ترك مع قدرٍ أقل نسبياً من الحماية ضد تقلبات الشك الخاص والتفكير العلماني. فمنذ لوثر وصاعداً، بات إيمان كل مؤمن متزايد الدعم الذاتي باطراد؛ وجملة مَلَكات العقل الغربي النقدية كانت تزداد حدة يوماً بعد آخر.

يضاف إلى ذلك أن لوثر كان قد تتلمذ على التراث الإسماني الذي غرس فيه روح الشك بمحاولة أوائل المدرسين الرامية إلى الجسّر بين العقل والإيمان باللاهوت العقلاني. برأي لوثر لم يكن ثمة أي «وحي طبيعي» صادر عن العقل البشري الطبيعي في معرفته وتحليله للعالم الطبيعي. وحاذياً حذو أوكم، كان لوثر يرى عقل الإنسان بعيداً جداً عن إدراك مشيئة الرب وإنقاذه المجاني إلى درجة بدت معها محاولات اللاهوت المدرسي على هذا الصعيد تواقعاً سخيفاً. ما من تجانس أصيل بين العقل العلماني والحقيقة يكون ممكناً، لأن تضحية المسيح على الصليب لم تكن إلا حماقة بالنسبة إلى حكمة العالم. الكتاب المقدس وحده قادر على تزويد الإنسان بالمعرفة اليقينية والمنقذة لطرق الرب. وهذه التأكيدات تطوي على عواقب مهمة وغير متوقعة بالنسبة إلى العقل الحديث واستيعابه للعالم الطبيعي.

أسهم قيام الإصلاح (الديني) باستعادة لاهوت إنجيلي معظمه في مواجهة لاهوت مدرسي في تطهير العقل الحديث من الأفكار الهلينية، حيث كانت الطبيعة مختركة بعقلانية إلهية وأسباب نهائية. وهكذا فإن البروتستنتية وفرت ثورة ذات سياق لاهوتي نجحت في تعزيز الحركة التي أطلقها أوكم بعيداً عن نظرة المدرسية الكلاسيكية، داعمة بذلك تطور علم جديد عن الطبيعة. والتميز المتزايد الذي اعتمده الإصلاحيون بين الخالق والمخلوق - بين مشيئة الرب الغامضة وذكاء الإنسان المحدود، وبين تعالي الرب وعرضية العالم - مكّن العقل الحديث من مقاربة العالم بإحساس جديد بطابع الطبيعة الأرضي تماماً، مع مبادئها التنظيمية الخاصة التي قد لا تكون متطابقة تطابقاً مباشراً مع افتراضات الإنسان المنطقية حول حكم الرب الإلهي. وحصر الإصلاحيين لعقل الإنسان بمعرفة تنتمي إلى هذا العالم كان بالتحديد الشرط المسبق لاقتحام تلك المعرفة. كان الرب قد أقدم سخاءً وعلى نحوٍ مجاني بخلق العالم، مختلفاً تماماً عن ألوهيته اللانهائية الخاصة. من الممكن إذن إدراك ذلك العالم وتحليله لا وفقاً لانخراطه الطقسي المفترض في أنماط سماوية ثابتة، كما في الفكر الأفلاطوني الجديد والمدرسي، بل، بالأحرى، طبقاً لعملياته المادية الديناميكية المميزة الخاصة، بعيداً عن أي إشارة مباشرة إلى الرب وواقعه المتعالي.

وبتحرير العالم من وهم الألوهية الكامنة، استكمالاً للعملية التي أطلقها إجهاز المسيحية على الأرواحية الوثنية، أتاح الإصلاح فرصاً أفضل لمراجعتة الجذرية في ضوء العلم الحديث. ثم أصبحت الطريق ممهدة لاعتماد نظرة متزايدة الطبيعية إلى الكون (الكوزموس)، بالتحرك أولاً إلى خالق الألوهية العقلانية البعيد، ووصولاً، أخيراً، إلى قيام اللاأدرية العلمانية باستئصال كل حقيقة ما وراثية. حتى تجديد الإصلاح لإخضاع الطبيعة الإنجيلي لدنيا الإنسان، كما ورد في التكوين ساهم في هذه العملية، إذ شجع إحساس الإنسان بكونه الذات العارفة في مواجهة موضوع الطبيعة، وبكونه مفوضاً من السماء بممارسة سيادة الأخيرة على العالم الطبيعي - اللاروحي إذن. ومع تأكيد عظمة الرب وتميزه نسبة إلى خلقه، جرى أيضاً إبراز عظمة الإنسان وتميزه نسبة إلى باقي الطبيعة. وكان من شأن إخضاع الطبيعة لخدمة الإنسان أن يُعد واجباً دينياً، مكتسباً مع الزمن زخماً علمانياً يخصه بوصفه شعور الإنسان بالقيمة الذاتية والاستقلال، مع مواصلة سلطاته السيادية تناميها على امتداد مسيرة الحقبة الحديثة.

ثمة تأثير إضافي غامض بالمثل للإصلاح في العقل الحديث انطوى على موقف جديد من الحقيقة. في النظرة الكاثوليكية تجلت أعمق الحقائق سماوياً أولاً كما هي واردة في الإنجيل ثم أصبحت أساس النمو المستمر للحقيقة عبر التراث الكنسي - حيث قام كل من أجيال لاهوتيين الكنيسة مستلهماً روح القدس بالعمل على ذلك التراث واجتراف عقيدة مسيحية أعمق. فبمقدار ما نجح ذكاء الإكويني الفاعل في تناول الانطباعات الحسية وتوظيفها لصياغة مفاهيم قابلة للفهم، نجح ذكاء الكنيسة الفاعل في تناول التراث الأساسي وتوظيفه لاجتراف صياغات أكثر نفاذاً للحقيقة الروحية. أما من وجهة النظر البروتستنتية فإن الحقيقة كامنّة أخيراً وموضوعياً في كلمة الرب السماوية، ووحدة التزام تلك الحقيقة الثابتة وغير القابلة للتغيير قادر على جلب اليقين اللاهوتي. وحسب هذه النظرة لم يكن تراث كنيسة روما سوى ممارسة طويلة متزايدة التدهور نحو الأسوأ في عملية التشويه الذاتي لتلك الحقيقة الأولية. و«الموضوعية» الكاثوليكية لم تكن سوى ترسيخ مبادئ متوافقة مع المطالب الذاتية للعقل الكاثوليكي، لا مع الحقيقة الخارجية بالغة القدسية للكلمة.

والعقل الكاثوليكي كان قد أصبح شديد التشوش والتشوه، جرّاء استيعابه اللاهوتي للفلسفة اليونانية، وهي منظومة فكرية غريبة جذرياً عن الحقيقة الإنجيلية.

وهكذا فإن مبادرة العقيدة البروتستنتية إلى استعادة كلمة الرب غير القابلة للتغيير في الإنجيل، تمخضت عن رعاية تشديد جديد على الحاجة إلى اكتشاف حقيقة موضوعية محايدة، بعيدة عن أهواء التراث وتشوّهاته في العقل الحديث الناشئ. وقد دعمت بذلك نمو عقلية علمية نقدية. ومثل هذه الحماسة للحقيقة المبرأة من المصلحة دأبت على إغناء العقل البروتستنتي، والعقل الحديث عموماً، ومن ثم على صعيد مجابهة عقائد متجذرة بجرأة، إخضاع سائر المعتقدات لنقد جديد واختبار مباشر، مواجهة الواقع الموضوعي دون وساطة أي تصورات تقليدية مسبقة أو مرجعيات راسخة. إلا أن الكلمة نفسها كان من شأنها أن تصبح، مع مرور الزمن، خاضعة لتلك الروح النقدية الجديدة، فتكون العلمانية هي المنتصرة.

حقاً، كان من شأن أساس مناشدة الإصلاحيين للحقيقة الموضوعية بالذات أن يتمخض عن انهيارها الجدلي. فتشديد لوثر على المعنى الحرفي للكتاب المقدس بوصفه الأساس الموثوق الوحيد لمعرفة خلق الرب كان من شأنه أن يثير أمام العقل الحديث توتراً مستحيلاً مع تصديده للتجليات اللاإنجيلية بامتياز التي سرعان ما كانت العلوم العلمانية ستبادر إلى ترسيخها. ثمة حقيقتان متناقضتان بوضوح - أو أقله غير متطابقتين - كان لا بد من الحفاظ عليهما معاً وفي وقت واحد، حقيقة دينية وأخرى علمية. كان لا بد لإنجيل الأصوليين من زيادة سرعة التصدع المتطور فيما بين الإيمان والعقل كما عاشه العقل الغربي وهو يسعى إلى احتواء العلم واستيعابه. صحيح أن الإيمان المسيحي كان عميق الجذور ما جعل نبذه الكامل أمراً بالغ الصعوبة، غير أن الاكتشافات العلمية لم تكن، هي الأخرى، سهلة الإنكار. ومع مرور الزمن كانت كفة الأخيرة - الاكتشافات العلمية - أكثر رجحاناً بما لا يقاس مع نظيرتها العائدة للأولى - الإيمان المسيحي - من حيث الأهمية الفكرية - النظرية والعملية على حد سواء. وفي أثناء عملية التحول والرجحان تلك كان «إيمان» الغرب سيتعرض هو نفسه لعملية تحول وإعادة تحالف مع الطرف المنتصر. وعلى المدى الطويل، كان من شأن إعادة

تأسيس لوثر الحماسية لتدين قائم على أساس الكتاب المقدس أن يساهم في مضاعفة زخم نقيضه العلماني.

انطوى الإصلاح (الديني) على تأثير آخر في العقل الحديث كان مناقضاً للأصولية (الأرثوذكسية) المسيحية. فدعوة لوثر إلى أولوية استجابة الفرد الدينية كان من شأنها أن تقضي تدريجياً وعلى نحو محتوم إلى إحساس العقل الحديث بباطنية الحقيقة الدينية، بفردانية الحقيقة الأخيرة، وبالدور الطاعني الذي تضطلع به الذات الشخصية في تحديد الحقيقة وحسمها. ومع مرور الوقت، بات مبدأ التبرير البروتستنتي عبر إيمان الفرد بالمسيح يبدو أكثر تأكيداً لإيمان الفرد منه للمسيح - لأهمية الأفكار الشخصية، مثلاً، بدلاً من صلاحيتها الخارجية. تزايدت صيرورة الذات معيار الأشياء، ذاتية التحديد وذاتية التشريع والشرعة. تزايدت صيرورة الحقيقة حقيقة كما تعيشها الذات وتختبرها. وهكذا فإن الطريق التي دشنها لوثر كانت ستعبر ربوع نزعة التقوى والورع إلى فلسفة النقد الكانطية والمثالية الفلسفية الرومنطيقية وصولاً، آخر المطاف، إلى الذرائعية (البراغماتية) الفلسفية والوجودية أواخر الحقبة الحديثة.



كانت حركة الإصلاح (الديني) تتعلمن أيضاً في إعادة استنفار الولاءات الشخصية. من قبل، كانت كنيسة روما الكاثوليكية قد حافظت على ولاء جُل الأوروبيين العام، وإن السجالي أحياناً. أما حركة الإصلاح (الديني) فقد نجحت لأسباب تعود بأكثريتها إلى أنها تزامنت مع الصعود القوي للنزعة القومية العلمانية وروح العصيان الألمانية المعادية للبابوية والأمبراطورية الرومانية المقدسة، ولاسيما ضد محاولات الأخيرة الرامية إلى فرض سلطتها على أوروبا كلها. مع الإصلاح (الديني) تعرض الطموح والحلم الكونيين بالأمبراطورية الكاثوليكية، أخيراً، للهزيمة. أما التمكين الناتج لسلسلة من الأمم والدول المختلفة المنفصلة في أوروبا فقد حل الآن محل المثل الأعلى القديم المتمثل بوحدة العالم المسيحي الغربي، وجاء النظام الجديد مطبوعاً بقدر بالغ العدوانية والشراسة من التنافس. لم تعد ثمة أي سلطة أعلى، دولية أو روحية،

تكون سائر الدول المنفردة مسؤولة أمامها. يضاف إلى ذلك أن جملة اللغات القومية الخاصة، وقد دفعتها آداب النهضة خطوة إلى الأمام، زادت قوة مقارنة باللاتينية التي كانت من قبل اللغة الكونية الشاملة لسائر المتعلمين، ما فرض ترجمات عامية محلية جديدة للإنجيل، وترجمتي لوثر ولجنة الملك جيمس إلى الألمانية والإنجليزية في الطبيعة. ما لبثت الدولة العلمانية المنفردة أن أصبحت الوحدة الأساسية للسلطة الثقافية، جنباً إلى جنب مع نظيرتها السياسية. كانت اللحمة الكاثوليكية الجامعة لأوروبا قد تفككت.

ومما لم يكن أقل أهمية تلك التأثيرات الإصلاحية المعقدة في الآليات السياسية - الدينية، داخل الفرد كما في قلب الدولة على حد سواء. فمع مبادرة حكام علمانيين إلى تحديد أديان مناطقهم وبلدانهم راح الإصلاح (الديني) دونما قصد ينقل السلطة من الكنيسة إلى الدولة، تماماً كما نقلتها من الخوري إلى العامي - العادي. ولأن عدداً كبيراً من الملوك الرئيسيين اختاروا أن يبقوا كاثوليكاً، فإن محاولاتهم المتواصلة لمركزة السلطة السياسية وجعلها مطلقة دفعت البروتستنت إلى التحالف مع الهيئات المقاومة - النبلاء، رجال الدين، الجامعات، الأقاليم، المدن - الساعية إلى الحفاظ على، حرياتها المنفصلة أو زيادتها. ذلك هو السبب الكامن وراء ارتباط القضية البروتستنتية بقضية الحرية السياسية. فالشعور الإصلاحي الجديد القائم على المسؤولية الذاتية الدينية الشخصية ورهبة جميع المؤمنين أدى أيضاً إلى حفز تنامي الليبرالية السياسية والحقوق الفردية. وفي الوقت نفسه، تمخض تمزق أوروبا على الصعيد السياسي، بالضرورة، عن إعلاء شأن مستوى جديد من التنوع الفكري والديني. ومن رحم جميع هذه العوامل خرجت سلسلة متلاحقة الحلقات من النتائج السياسية والاجتماعية ذات التأثير العلماني المتزايد: أولاً كان تأسيس كنائس منفصلة متماهية مع الدول، ثم جاء فصل الكنيسة عن الدولة، التسامح الديني، وهيمنة المجتمع العلماني الكاملة أخيراً. ومن رحم تدوين الإصلاح الدوغمائي المتزايد عداء لليبرالية ما لبثت، مع الزمن، أن خرجت ليبرالية العصر الحديث التعددية القائمة على التسامح.

كانت للإصلاح (الديني) آثار أخرى غير متوقعة ومتناقضة دافعة باتجاه العلمنة. وعلى الرغم من خفض الإصلاحيين الأوغسطيني لمرتبة قوة الإنسان الروحية المتجذرة، فإنهم كانوا أيضاً قد أضفوا على الحياة الإنسانية في هذا العالم أهمية جديدة في السياق المسيحي للأمور. وحين أقدم لوتر على استئصال التقسيم التراتبي التقليدي بين الرهبان والعامّة، وقرر في تحدٍّ صارخ للقانون الكاثوليكي، أن يتزوج راهبة سابقة ويصبح أباً لأسرة، أسبغ على جملة فاعليات وعلاقات الحياة العادية معنى دينياً لم يسبق له أن حظي بأي تأكيد من جانب الكنيسة الكاثوليكية. حل الزواج المقدس محل العفة مثلاً مسيحياً أعلى. باتت الحياة البيّنة، تنشئة الأطفال، الأعمال اليدوية الدنيوية، وجملة الوظائف ذات العلاقة بالوجود اليومي أكثر بروزاً بوصفها ميادين ذات أهمية تساعد الروح على النمو عمقاً واتساعاً. بات العمل المهني على اختلاف اختصاصاته المتنوعة رسالة مقدسة، مثله مثل الرهينة وحدها في العصور الوسطى. وبرأي كالفن، كان لا بد لأي مهنة دنيوية يتولاها مسيحي من أن تتم بحميّة روحية وأخلاقية من أجل تحقيق ملكوت الرب على الأرض. كان لا بد من عدّ العالم لا تعبيراً حتمياً عن مشيئة الرب، يتم التسليم السلبي به بإذعان وورع، بل على أنه الميدان الذي كان واجب الإنسان الديني الملح فيه هو الامتثال لإرادة الرب عبر مساءلة كل جانب من جوانب الحياة، كل هيكل من الهياكل الاجتماعية والثقافية، وتغييره وصولاً إلى الإسهام في تحقيق الكومنولث المسيحي.

ومع ذلك فإن هذا التمجيد الديني لما هو علماني كان سيّمين عليه أن يكتسب طابعاً مستقلاً ذاتياً، بعيداً عن الدين. ما لبث الزواج، مثلاً، بعد أن تحرر من تحكم الكنيسة بوصفه سرّاً مقدساً كاثوليكياً وبات خاضعاً لتنظيم القانون المدني، ما لبث، مع الزمن، أن أصبح عقداً علمانياً من حيث الجوهر، عقداً يتم إبرامه وفسخه بقدر أكبر من اليسر، أمراً خاضعاً لفقدان طابعه الطقسي بقدر أكبر من السهولة. وعلى مدى اجتماعي أوسع أسهمت الدعوة البروتستنتية إلى أخذ هذا العالم بقدر أكبر من الجدية، وإلى إعادة النظر في المجتمع وتبني التغيير في التغلب على العداء الديني التقليدي لكل من هذا العالم والتغيير على حدّ سواء، وصولاً إلى إكساب النفس الحديثة الجينية التكريس الديني وإعادة البناء الداخلية للذين كانت بحاجة إليهما

لدفع عجلة التقدم الحديثة والليبرالية في العديد من المجالات، من السياسة إلى العلوم. غير أن هذا الاندفاع القوي على صعيد التأثير في العالم ما لبث، مع الزمن، أن أصبح مستقلاً، ليس فقط متحرراً من قيضة محركه الديني الأصلي، بل ومنقلباً، آخر المطاف، ضد القلعة الدينية بوصفها صيغة أخرى، وصيغة استثنائية الرسوخ، من صيغ الاضطهاد والظلم التي لا بد من إلحاق الهزيمة بها.

ثمة نتائج اجتماعية مهمة للإصلاح (الديني) باتت واضحة أيضاً في علاقته المعقدة بالتطور الاقتصادي لجملة أمم أوروبا الشمالية. فتشديد المذهب البروتستنتي على الانضباط الأخلاقي والكرامة المقدسة لعمل الإنسان في العالم تزوجا بنوع من الخصوصية في الإيمان الكالفني بالقدر المكتوب سلفاً، بما يمكن المسيحي الكادح (والقلق)، المحروم من ملاذ التسويع الطقسي لدى الكاثوليكي، من الاهتداء إلى دلائل تشير إلى أنه من بين النخبة إذا ما استطاع بنجاح وبلا هوادة أن يلزم نفسه بالعمل الانضباطي وبرسالته الدنيوية. كثيراً ما عُدَّت الإنتاجية المادية إحدى ثمار هذا المسعى الذي يُقَدِّم دون تردد، بالتضافر مع المطالبة (البيوريتانية) الطهرية بالعزوف الزاهد عن المتعة الأنانية والتبذير الطائش، على خدمة قضية تراكم رأس المال.

وفيما كان السعي إلى النجاح يُعد، تقليدياً، تهديداً مباشراً للحياة الدينية، فإن الطرفين، السعي إلى النجاح التجاري من ناحية والحياة الدينية من الناحية المقابلة، ما لبثا أن باتا يُعدان ويجري التسليم بأنهما متبادلا النفع. أحياناً وعلى نحو انتقائي أقدمت العقيدة نفسها على التحول أو التشدد تبعاً للمزاج الاجتماعي والاقتصادي السائد. ففي غضون بضعة أجيال، كانت أخلاق العمل البروتستنتية، جنباً إلى جنب مع الانبثاق المتواصل لنزعة فردية مقتحمة وحركية، قد اضطلعت بدور رئيس في تشجيع نمو طبقة وسطى مزدهرة اقتصادياً مرتبطة بصعود النظام الرأسمالي. وهذه الأخيرة - الطبقة الوسطى -، هي الدائبة على التطور سلفاً في دول المدن الإيطالية النهضة، حظيت بالمزيد من الدفع من عدد كبير من العوامل الأخرى - تراكم الثروة المتدفقة من العالم الجديد، التوغل في أسواق جديدة، الكتل السكانية

المتنامية، وسلسلة من التطورات الجديدة على صعيد التنظيمات والتكنولوجيات الصناعية. ومع الزمن، كان جزء كبير من التوجهات الروحية الأصلية للانضباط البروتستنتي قد أصبح متركزاً على هواجس أكثر علمانية، كما على المكافآت المادية المحققة نتيجة إنتاجية هذا الانضباط. باتت الحماسة الدينية، إذاً، في خدمة الحيوية الاقتصادية، التي صارت مندفعة ذاتياً.



أما الإصلاح (الديني) المضاد فلم يتخلف، بدوره، وبالمثل، عن تحقيق تطورات غير متوقعة في اتجاه معاكس لما هو مقصود. فحملة الكنيسة الكاثوليكية الصليبية الرامية إلى إصلاح الذات والتصدي لانتشار البروتستنتية، أخذت أشكالاً كثيرة، من إحياء محاكم التفتيش إلى الإصلاحات العملية والكتابات الصوفية ليوحنا الصليبي وتيريز الآفيلية. إلا أن الإصلاح (الديني) المضاد بقي في المقام الأول تحت قيادة طائفة اليسوعيين، وهي طائفة كاثوليكية احترفت الولاء الكفاحي للبابا واجتذبت أعداداً ذات شأن من ذوي الإرادات القوية والخلفيات الفكرية المتطورة. ومن جملة نشاطات هؤلاء المختلفة في العالم العلماني الهادفة إلى أداء رسالتهم الكاثوليكية، تلك الرسالة المتراوحة بين العمل التبشيري البطولي فيما وراء البحار وتوجيه الانتقادات المتواصلة مع تدبير الدسائس السياسية البيزنطية في البلاطات الأوروبية، تولى اليسوعيون مسؤولية تعليم النشئ الجديد، ولاسيما أبناء الطبقة الحاكمة، لإيجاد نخبة كاثوليكية جديدة. سرعان ما أصبح اليسوعيون المعلمين والأساتذة الأكثر شهرة في القارة الأوروبية. غير أن إستراتيجيتهم بقيت، على أي حال، منطوية ليس فقط على تلقين الإيمان واللاهوت المسيحيين، بل ومجمل البرنامج الإنساني (برنامج العلوم الإنسانية وسائر الآداب والفنون) المستمد من النهضة والحقبة الكلاسيكية - الآثار الأدبية اللاتينية واليونانية، البلاغة والخطابة، المنطق والميتافيزيقا، الأخلاق، العلوم والرياضيات، الموسيقى، وصولاً حتى إلى فنون التمثيل والمبارزة اللائقة بالنبلاء - جميعاً في خدمة تطوير «جندي مسيحي» مثقف: إنسان مسيحي منضبط أخلاقياً، مثقف ليبرالياً، وذكي نقدياً قادر على تنفيذ الهرطقات البروتستنتية وإعلاء شأن

تراث التعليم الكاثوليكي الغربي العظيم.

مئات المؤسسات التعليمية شيدت من قبل اليسوعيين على طول أوروبا وعرضها، ثم ما لبثت أن تكررت بسرعة على أيدي قادة بروتستنت متبهمين إلى ضرورة تعليم المؤمنين. وبهذه الطريقة تمت إدامة تراث العلوم الإنسانية الكلاسيكية المستند إلى المؤسسة التربوية الإغريقية المعروفة باسم (البايديا) على نطاق واسع خلال القرنين التاليين، موفراً للطبقة المتعلمة المتنامية من الأوروبيين مرجعية جديدة للوحدة الثقافية لحظة تعرض المرجعية القديمة، المسيحية، للتمزق، بالذات. غير أن النزوع غير الأرثوذكسي الشديد إلى التعددية الفكرية، الشك، بل وحتى الثورة كان لا بد من أن ينشأ لدى المتعلمين الأوروبيين نتيجة لمثل هذا البرنامج الليبرالي القائم على تعريض الطلاب لعدد كبير من وجهات النظر المصاغة ببلاغة وفصاحة، الوثنية منها والمسيحية، وعلى الغرس المنهجي المنظم للعقلانية النقدية. لا غرابة، إذاً، أن غاليليو وديكارت، فولتير وديدرو، تخرجوا جميعاً في مدارس يسوعية.

هنا بالذات كان التأثير الأخير والأكثر حسماً في علمنته لحركة الإصلاح (الديني). فمع تمرد لوثر انشطر الصرح في القرون الوسطى للمسيحية إلى نصفين، ثم إلى أجزاء كثيرة، وصولاً آخر الأمر إلى تدمير الذات مع انخراط فرق جديدة في معارك التقاتل عبر أوروبا في بحر من الغضب المنفلت. كانت الفوضى الناجمة عن ذلك في حياة أوروبا الفكرية والثقافية خطيرة. راحت الحروب الدينية تعكس نزاعات عنيفة بين طوائف دينية متكاثرة باطراد حول تصور أي منها للحقيقة المطلقة كان سيسود. باتت الحاجة إلى رؤية مفسّرة وموحّدة مؤهلة للتعالي على الصراعات الدينية المستعصية على الحل ملحة وواضحة على نطاق واسع. تلك هي حالة الاضطراب الميتافيزيقي الحاد التي تمخضت عن اندلاع الثورة العلمية، تطورها، وصولاً، آخر المطاف، إلى تسجيل انتصارها في العقل الغربي.

الثورة العلمية

كوبرنيك

كانت الثورة العلمية التعبير الأخير عن النهضة من ناحية وإسهامها الحاسم في النظرة العالمية الحديثة من ناحية ثانية في الوقت نفسه. وكوبرنيك المولود في بولونيا والمتعلم في إيطاليا عاش ذروة النهضة. ومع أنه كان مقدراً لها أن تصبح مبدأ الوجود الذي لا يحتمل الجدل للنفس الحديثة، فإن العقيدة المركزية لرؤياه بقيت غير قابلة للتصور بالنسبة إلى أكثرية الأوروبيين خلال حياته. أكثر من أي عامل منفرد آخر، كانت الرؤية الكوبرنيكية هي التي استفزت ورمزت إلى القطيعة الأساسية العاصفة مع الكون القديم والوسيط وصولاً إلى نظيره في الحقبة الحديثة.

كان كوبرنيك عاكفاً على البحث عن حل جديد لمشكلة الكواكب القديمة قَدَمَ الزمن: مشكلة تفسير الحركات الكوكبية الشاذة أو الضالة بوضوح عن طريق معادلة رياضية بسيطة، واضحة، رشيقة. ولنا أن نستذكر أن الحلول المقترحة من بطليموس وجميع من جاؤوا بعده، وهي حلول مستندة إلى كون أرسطوطاليسي مركزي - أرضي، كانت قد تطلبت استخدام أعداد متزايدة باطراد من الأدوات الرياضية - النواقل، أفلاك كبرى وصغرى، دوائر أحادية المركز، دوائر مختلفة المراكز - سعيًا إلى إضفاء معنى على المواقع المرصودة مع الحفاظ على قاعدة الحركة الدائرية المنتظمة القديمة. وحين كانت حركة أحد الكواكب لا تبدو سائرة في دائرة كاملة، كانت دائرة أخرى، أصغر تضاف، يدور حولها الكوكب افتراضياً مع استمراره في الدوران حول الدائرة الأكبر. ثمة اختلافات إضافية حُلَّتْ عن طريق جمع الدوائر، إبدال مراكزها، إضافة مركز آخر تكون الحركة منه منتظمة، وهكذا. وكل عالم فلك جديد كان، في مواجهة شواذ جديدة متناقضة مع المخطط الأساسي، يحاول حل هذه الشواذ عن طريق إضافة المزيد من التحسينات - فلك صغير آخر هنا، دائرة مختلفة المركز هناك.

ومع مجيء عصر النهضة كانت الإستراتيجية البتليموسية قد أنجبت، بتعبير كوبرنيك «غولاً» - تصوراً بعيداً عن الرشاقة مثقلاً على نحو مفرط بقي، بالرغم من جميع الإضافات التصويبية الآنية المعقدة، عاجزاً عن تفسير، أو التنبؤ بمواقع الكواكب المرصودة بدقة موثوقة. لم يعد الاقتصاد المفهومي الأصلي للأنموذج

البطليموسي موجوداً. يضاف إلى ذلك أن علماء فلك يونانيين، عرب، وأوروبيين مختلفين استخدموا مناهج ومبادئ متباينة، تركيبات متنوعة من الأفلاك، الدوائر مختلفة المراكز، أدوات التعديل والموازنة، حتى أصبحنا بصدد حشد باعث على الإرباك من النُظم المستندة إلى بطليموس. بات علم الفلك، بافتقاره إلى أي تناغم نظري، مثقلاً بعدم اليقين. يضاف إلى ذلك أن تراكم ملاحظات العديد من القرون منذ زمن بطليموس كانت قد كشفت عن انحرافات أكثر وأسوأ عن النبوءات البطليموسية، حتى بدا الكوبرنيك أن هناك استحالة متزايدة لتمخض أي تعديل جديد على ذلك النظام عن أي جدوى. إن الحفاظ المستمر على الفرضيات القديمة كان يقطع طريق الاحتساب الدقيق لحركات الأجرام السماوية الفعلية على علماء الفلك. وهكذا فإن كوبرنيك توصل إلى استنتاج يقول بوجود أن يكون علم الفلك الكلاسيكي مشتملاً، أو حتى قائماً على أساس خطأ جوهرى ما.

كانت أوروبا النهضة بحاجة ماسة إلى تقويم (روزنامة) أفضل، والكنيسة التي كان هذا التقويم ضرورياً لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة إليها في سلسلة من القضايا الإدارية والشعائرية أو الطقسية، تولت إصلاحه. ومثل هذا الإصلاح كان متوقفاً على الدقة الفلكية. ولدى سؤاله عن المشكلة من قبل البابا، رد كوبرنيك مؤكداً على أن الوضع المرتبك القائم لعلم الفلك هو الذي يحول دون أي إصلاح فاعل مباشر. وبراعة كوبرنيك الفنية بوصفه عالم فلك وأستاذ رياضيات أهله للتعرف على مواطن الخلل في الكوزمولوجيا المعتمدة. غير أن هذا وحده لم يكن ليجبره على اجتراف نظام جديد. أي عالم فلك آخر على مستوى موازٍ من الكفاءة كان من شأنه أن يرى مشكلة الكواكب معضلة غير قابلة كلياً للحل، شديدة التعقيد وأكثر استعصاء من أن يحيط به أي نظام رياضي. لعل انخراط كوبرنيك في المناخات الفكرية والثقافية الأفلاطونية الجديدة التهضوية - وتحديداً اعتناقه للقناعة الفيثاغورية القائلة: إن الطبيعة قابلة للفهم من منطلقات رياضية بسيطة متناغمة ذات مواصفات سرمدية، متعالية - هو العامل الأول والأهم الذي حفزه وقاده نحو التجديد. فالخالق السماوي، صاحب الأعمال الخيرة والمنتظمة في جميع الأمكنة، يتعذر عليه أن يكون منحرفاً وشاذاً مع السماوات بالذات.

مستثاراً بمثل هذه الاعتبارات، عكف كوبرنيك بدأب على مراجعة جميع الكتابات العلمية القديمة التي استطاع تحصيلها، والتي كانت بأكثريتها قد باتت متوفرة حديثاً في ظل حركة إحياء الإنسانية وانتقال المخطوطات الإغريقية من القسطنطينية إلى الغرب. وجد كوبرنيك أن عدداً غير قليل من الفلاسفة اليونانيين، ولاسيما من ذوي الخلفيات الفيثاغورسية والأفلاطونية، كانوا قد طرحوا فكرة أرض متحركة، بالرغم من أن أيّاً منهم لم يكن قد طور الفرضية لإيصالها إلى خواتيمها الفلكية والرياضية الناجزة. ومن ثم فإن التصور الأرسطوطاليسي القائم على القول بمركزية الأرض لم يكن الحُكْم الوحيد لدى المرجعيات الإغريقية المحترمة. متسلحاً بإحساس علاقة القربى هذه مع تراث قديم، ومستلهماً تصور الإجلال الأفلاطوني الجديد للشمس، وحاصلاً على المزيد من الدعم من التقويمات النقدية للفيزياء الأرسطوطاليسية لدى مدرسي الجامعة، أقدم كوبرنيك على صياغة فرضية تقول بمركزية الشمس مع أرض كوكبية وتمكّن، رياضياً، من فكفكة جميع الملابس وحلها.

على الرغم من عبثية الابتكار الظاهرية، فإن تطبيقه ما لبث أن تمخض عن نظام ظن كوبرنيك أنه أفضل نوعياً من نظيره البطليموسي. سرعان ما نجح أنموذج المركزية الشمسية في تفسير الحركة اليومية الظاهرة للسموات والحركة الحولية للشمس على أنهما ناجمتان عن الدوران اليومي للأرض حول محورها ودورانها السنوي حول الشمس المركزية. بات مظهر الشمس والنجوم المتحركة قابلاً للإدراك على أنه ناجم على نحوٍ خادع عن حركات الأرض ذاتها. ومن ثم فإن الحركات السماوية العظمى ليست، إذًا، إلا انعكاساً لحركة الأرض بالاتجاه المعاكس. وعلى الاعتراض التقليدي القائل بأن من شأن أي أرض متحركة أن تكون معطّلة لذاتها ولما فوقها من أشياء، رد كوبرنيك مؤكداً أن نظرية المركزية الشمسية تقرض، بالضرورة، حركة بالغة السرعة من جانب السماوات الأكبر على نحو هائل، حركة من شأنها أن تتمخض، افتراضياً عن مستوى أسوأ من التعطيل.

عدد كبير من المشكلات الخاصة التي طالما كان التراث البطليموسي قد ابتُلي بها بدت أيسر حلاً بنظام قائم على مركزية الشمس. فالحركات الأمامية والخلفية

البادية للكواكب نسبة إلى النجوم الثابتة، ومستويات ألفها متباينة، التي دأب علماء الفلك على استخدام عدد كبير من الحيل الرياضية لتفسيرها، باتت الآن قابلة للفهم بقدر أكبر من السهولة نتيجة رؤية تلك الكواكب من أرض متحركة - ما كان من شأنه أن ينتج المظاهر الراجعة دون الاستخدام الافتراضي لأفلاك تدويرية رئيسة. كان من شأن أرض متحركة أن تؤدي آلياً إلى جعل المدارات الكوكبية المنتظمة حول الشمس تبدو للراصد الأرضي حركات غير منتظمة حول الأرض. كذلك لن تعود أدوات التعديل والموازنة ضرورية، وهي حيلة بطليموسية رآها كوبرنيك مرفوضة تماماً من منطلقات جمالية، لأنها تنتهك قانون الحركة الدائرية المنتظمة. جاء ترتيب كوبرنيك الجديد للكواكب خارجياً، بدءاً من الشمس - عطارد، الزهرة، الأرض والقمر، المريخ، المشتري، وزحل - ليحل محل الترتيب التقليدي القائم على مبدأ مركزية الأرض، وليوفر حلاً بسيطاً متسقاً للمشكلة المحلولة خطأ من قبل، مشكلة السبب الكامن وراء ظهور كوكبي عطارد والزهرة قريبين دائماً من الشمس. وتفسير هذه المشكلات وشبهاتها أوحى بقوة لكوبرنيك بتفوق نظرية المركزية الشمسية على النظام البطليموسي. جرى إنقاذ المظاهر (وإن على نحو تقريبي مؤقتاً)، وبقدر أكبر من الرشاقة المفهومية. وعلى الرغم من إحياء الفطنة بالعكس، بله التراث الذي قارب العشرين قرناً من العمر، فإن كوبرنيك بات مقتنعاً بأن الأرض متحركة فعلاً.

وبعد قيامه بتثبيت الصياغة الأولى لأطروحته في مخطوطة قصيرة، مخطوطة كومنثاريولوس، بادر إلى توزيعها على أصدقائه في وقت مبكر يعود إلى عام 1514. وبعد عقدين من الزمن، تم إلقاء محاضرة عن مبادئ نظامه الجديد في روما على مسمع البابا الذي عبر عن موافقته. وعلى الأثر جرى تقديم طلب رسمي لإجازة النشر. ومع ذلك فإن كوبرنيك بقي خلال الجزء الأكبر من حياته عازفاً عن النشر الكامل لفكرته غير الاعتيادية. (لاحقاً اعترف كوبرنيك، في مقدمته للدي ريفوليوسيو نيبيوس، المهداة للبابا، بامتناعه عن الكشف للملا عن رؤياه المخترقة لأسرار الطبيعة خشية تعرضها للاحتقار من جانب غير المطلعين - مستحضراً الممارسة الفيثاغورسية القائمة على التكتم الصارم في مثل هذه الأمور). غير أن أصدقاءه ولاسيما تلميذه الأقرب ريتيكوس تغلب على أستاذه فسمح له أخيراً بأخذ

المخطوطة الكاملة من بولونيا إلى ألمانيا لطباعتها. وفي اليوم الأخير من حياته، في عام 1543، تم جلب نسخة من العمل المنشور إلى كوبرنيك.

غير أن المؤشرات الدالة في أوروبا في ذلك اليوم، بل وحتى خلال عدد غير قليل من العقود اللاحقة، على أن ثورة غير مسبوقة في النظرة الغربية إلى العالم كانت قد بدأت، بدت ضئيلة جداً. فبنظر جل الذين سمعوا بالأمر بدا التصور شديد التناقض مع التجربة اليومية، قوي احتمال الخطأ، إلى درجة جعلته غير جدير بالنقاش الجدي. غير أن المعارضة ما لبثت أن بدأت تتصاعد مع شروع عدد قليل من علماء الفلك المؤهلين في رؤية خطاب كوبرنيك مقنعاً؛ والمضاعفات الدينية للكوزمولوجيا الجديدة هي التي سارعت إلى استثارة الهجمات الأكثر شراسة.

رد الفعل الديني

في البدء لم يأت ذلك الاعتراض من الكنيسة الكاثوليكية. فكوبرنيك كان كاهناً ذا موقع في إحدى الكاتدرائيات الكاثوليكية ومستشاراً محترماً لكنيسة روما. كان ثمة مطران وكاردينال بين أصدقائه المطالبين، بالبحاح، بالنشر. وبعد موته، لم تتأ الجامعات الكاثوليكية بنفسها عن استخدام كتاب الدي ريفوليوسيو نيوبوس في دروس الفلك. يضاف إلى ذلك أن التقويم الغريغوري الجديد الذي اعتمدته الكنيسة استند إلى حسابات مطابقة لنظام كوبرنيك. ومثل هذه المرونة الواضحة لم تكن بعيدة كلياً عما هو مألوف، لأن كاثوليكية روما كانت، على امتداد الجزء الأكبر من العصور الوسطى والنهضة، قد أتاحت هامشاً ذا شأن للتأمل الفكري. وبالفعل فإن هذا الهامش كان أحد الأسباب الرئيسة الكامنة وراء الانتقاد البروتستنتي للكنيسة. فبرأي البروتستنت، كانت الكنيسة، عبر اتساع صدرها، بل وحتى تشجيعها، لاستكشاف ما لدى الإغريق من فلسفة، علوم، وتفكير علماني، بما في ذلك التفسير المجازي الهليني للكتاب المقدس، قد سمحت بتلوين المسيحية الطاهرة والحقيقة الحرفية للإنجيل.

إن عداء إصلاحيي البروتستنت هو الذي تصاعد أولاً وبأكبر قدرٍ من العنف، وهو أمر قابل للفهم: ففرضية كوبرنيك جاءت متناقضة مع ما ورد في عدد من فقرات

الكتاب المقدس حول ثبات الأرض ورسوخها، والكتاب المقدس كان مرجع البروتستنتية المطلق الوحيد. ومساءلة الوحي الإنجيلي من قبل العلوم الإنسانية لم تكن أقل وقاحة وعجرفة فكرية من الهلينة والسفسطة التفسيرية اللتين كان الإصلاحيون شديدي الاحتقار لهما في الثقافة الكاثوليكية. لذا فإن البروتستنت كانوا سريعين في التعرف على التهديد الكامن في فلك كوبرنيك، وشجب هذا الخروج على الدين. حتى قبل نشر الدي ريفوليوسيونيبوس، نعت لوثر كوبرنيك بـ «فلكي مغرور» ارتكب حماقة السعي إلى قلب مجمل علم الفلك رأساً على عقب متناقضاً تناقضاً فضائحاً مع الإنجيل المقدس. وسرعان ما بادر إصلاحيون آخرون مثل ميلانشتون وكالفن إلى الالتحاق بركب لوثر، وراح بعضهم يوصي باتخاذ تدابير زجرية متشددة لقمع الهرطقة الشنيعة. ومقتبساً فقرة من سفر الأناشيد تقول «العالم هو الآخر راسخ، ولا يمكن تحريكه»، طرح كالفن السؤال الآتي: «ومن سيجرؤ على وضع مرجعية كوبرنيك فوق مرجعية الكتاب المقدس؟» وحين أقدم ريتيكوس على حمل مخطوطة كوبرنيك إلى نورمبرغ لنشرها، أجبره الإصلاحيون باعتراضهم على الذهاب إلى مكان آخر. وحتى في لايبزيغ حيث ترك الكتاب مع البروتستنتي أوسياندر لنشره، أصر الأخير على إضافة تصدير مغفل دون علم كوبرنيك يؤكد أن نظرية المركزية الشمسية لم تكن سوى طريقة احتسابية معقولة ولا يجوز أخذها مأخذ الجد بوصفها رؤية واقعية لقصة السماوات.

ربما نجحت الخدعة في إنقاذ عملية النشر، إلا أن كوبرنيك كان بالغ الجدية في الحقيقة، كما يتضح من أي قراءة متأنية للنص. ومع حلول عصر غاليليو أوائل القرن السابع عشر، أحست الكنيسة الكاثوليكية -مدفوعة بشعور متجدد بالحاجة إلى أصولية (أرثوذكسية) عقدية- بضرورة اتخاذ موقف محدد ضد الفرضية الكوبرنيكية. وكما كان من الممكن بالنسبة إلى الإكويني وقدماء آباء الكنيسة ألا يترددوا في النظر إلى التفسير المجازي لسلسلة الفقرات الإنجيلية المعنية، وعده باطلاً وصولاً إلى استئصال التناقض الظاهر مع العلم، كانت الحرفية المتزمتة المتشددة لدى لوثر وأتباعه، قد سارعت إلى تفعيل موقف مشابه في الكنيسة الكاثوليكية. طرفا الصراع باتا راغبين في ضمان ثبات ورسوخ لا يعرف معنى المساومة فيما يخص الوحي الإنجيلي.

يضاف إلى ذلك أن الذنب بالتداعي كان مؤخراً قد ألحق الضرر بسمعة الكوبرنيكية في قضية الفيلسوف الأفلاطوني الجديد الصوفي غيوردانو برونو الذي كان قد دأب على نشر صيغة متقدمة من نظرية المركزية الشمسية كجزء من فلسفته الباطنية، ولكن محاكم التفتيش لاحقته فيما بعد وحكمت عليه بالإعدام جراء هرطقته. فأراؤه المعلنة حول وجوب اتباع الإنجيل لتعاليمه الأخلاقية لا من أجل ما في من علم فلك، وحول وجوب تعايش سائر الأديان والفلسفات في ظل التسامح والتفاهم، لم تلق إلا القليل من الحماسة لدى أرباب التفتيش. وفي الأجواء المحمومة للإصلاح (الديني) المضاد، لم تكن مثل هذه الآراء محبذة في أفضل الأحوال، وفي حالة برونو الذي كانت شخصيته مشاكسة وشاذة مثلما كانت أفكار بعيدة عن الرشد (غير أرثوذكسية)، كانت فضائية. من المؤكد أن كون الإنسان نفسه صاحب الآراء الهرطقية بشأن الثالث وقضايا لاهوتية حيوية أخرى عاكفاً في الوقت نفسه على التبشير بالنظرية الكوبرنيكية لم يحمل أي فال خير. وبعد إعدام برونو حرقاً بالنار في 1600 (وإن لم يكن ذلك بسبب تعاليمه القائلة بمركزية الشمس)، راحت الكوبرنيكية تبدو نظرية أشد خطراً - بالنسبة إلى كل من المرجعيات الدينية وأساذة الفلك - الفلاسفة، كل لأسبابه المختلفة.

ومع ذلك فإن النظرية الجديدة لم تكتف بالتناقض مع الإنجيل، بل بات واضحاً أن الكوبرنيكية خطر أساسي على مجمل الإطار المسيحي للكونمولوجيا، اللاهوت، والأخلاق. فمنذ قيام المدرسين ودانتى باحتضان العلوم الإغريقية وإغنائها بمعانٍ دينية، كانت النظرة المسيحية إلى العالم قد أصبحت وثيقة الارتباط، على نحو يتعذر فصله، بكون أرسطوطاليسي - بطليموسي قائم على مركزية الأرض. أما الثنائية الجوهرية بين العالمين السماوي والأرضي: التركيبية العظيمة للسماء (الجنة)، الجحيم (جهنم)، والمطهر (الحاجز بينهما)، الكرات الكوكبية الدائرة مع جيوش ملائكية، وعرش الرب السماوي فوق الجميع؛ وملحمة الحياة الإنسانية المتمركزة محورياً بين السماوات الروحية والأرض المادية - فقد كانت، جميعاً، مرشحة للمساءلة أو التدمير الكامل من جانب النظرية الجديدة. حتى بإخراج البنية الفوقية في القرون الوسطى

المعقدة من الحساب، باتت المبادئ الأكثر أساسية للديانة المسيحية عُرضة للدحض جراء التجديد الفلكي. إذا كانت الأرض متحركة حقاً، فإنها لم تعد قابلة لتشكيل البؤرة المركزية للكون (الكوزموس). باتت الفردة والأهمية المطلقتين لتدخل المسيح في التاريخ الإنساني متطلبتين، على ما يبدو، فردة وأهمية مناظرتين للأرض. فمعنى الافتداء بالذات، وهو الحدث المركزي لا في تاريخ الإنسان وحسب بل وفي تاريخ الكون، بدا مطروحاً للنقاش. بدا اعتناق الكوبرنيكية موازياً للإلحاد. وبنظر مستشاري البابا شكل كتاب حوار حول نظامين عالميين رئيسين لغاليليو، وهو المرحب به بحرارة في طول أوروبا وعرضها، تهديداً منطوياً على تأثيرات أسوأ «من لوثر وكالفن مجتمعين» في العقول المسيحية.

مع وصول الدين والعلم إلى هذا المستوى من التناقض الواضح -وهو علم بدائي، مجرد نظرية جديدة- لم يكن ثمة أي شك لدى سلطات الكنيسة حول النظام الذي كان سينتصر. منتهية إلى جملة المضاعفات اللاهوتية العويصة للفلك الكوبرنيكي، ومبتلية بقدرٍ إضافي من الجمود الدوغمائي جراء عقود من الصراع مع الإصلاح (الديني) والهرطقة، بادرت الكنيسة الكاثوليكية إلى تجميع واستنفار قواها القمعية الكبيرة وأصررت على شجب وإدانة فرضية مركزية الشمس بعبارات شديدة الوضوح: تم إدراج كتابي الدي ريفوليوسيو سينيوس والحوار في قائمة الكتب الممنوعة؛ قامت محاكم التفتيش باستجواب غاليليو، إجباره على التراجع، ووضعه تحت الإقامة الجبرية؛ كوبرنيكيون كاثوليك كبار طُردوا من وظائفهم وحُرموا؛ سائر التعاليم والكتابات المؤيدة لفكرة حركة الأرض تم حظرها. مع النظرية الكوبرنيكية كان التوتر الذي طال أمدّه بين العقل والإيمان في العقيدة الكاثوليكية قد تفجر أخيراً.

كبلر

غير أن الانتصار العلمي للكوبرنيكية كان بادياً للعيان لحظة تعرض غاليليو للإجبار على الارتداد، إذ سرعان ما كانت المحاولات الرامية إلى قمعها من جانب المؤسسات الدينية، الكاثوليكية منها والبروتستنتية، ستبدأ بالانقلاب عليها والتحول

ضدها. إلا أن ذلك الانتصار لم يبد، في السنوات الأولى من عمر مركزية الشمس، مؤكداً. ففكرة أرض متحركة كانت عموماً تقابل، إذا ما لوحظت أساساً، بالسخرية لدى معاصري كوبرنيك كما على امتداد القرن السادس عشر كله. يضاف إلى ذلك أن مؤلف دي ريفوليوسيوينيوس كان على درجة من الغموض (ربما المقصود) وشديد التطلب لمستويات عالية من المهارة التقنية الرياضية ما أبقاه عصياً على فهم الكثير حتى من علماء الفلك، وأبقى فرضيته المركزية مرفوضة لدى الأكثرية الساحقة. غير أن هؤلاء وأولئك من العاجزين عن الفهم والرافضين للفرضية لم يكونوا قادرين على تجاهل مدى ما تحلى به العمل من إتقان، بل وسرعان ما بدأ يُشار إلى مؤلفه بوصفه «بطليموساً ثانياً». خلال العقود الآتية، راحت أعداد متزايدة من علماء الفلك والمنجمين ترى خرائط كوبرنيك ومخططاته واحتساباته مفيدة، بل وضرورية. ثمة جداول فلكية جديدة مستندة إلى عمليات رصد أحدث نُشرت مستخدمة مناهجه، ونظراً لأن هذه الجداول كانت متفوقة تفوقاً ظاهراً على نظيرتها القديمة فإن الفلك الكوبرنيكي قطع أشواطاً إضافية. غير أن مشكلات نظرية كبيرة ظلت تنتظر حلولاً.

غير أن كوبرنيك كان ثورياً بقي محافظاً على جملة من الافتراضات التقليدية المعيقة لنجاح فرضيته المباشر. وعلى نحو خاص بقي مؤمناً بالفكرة البطليموسية القائلة: إن على الكواكب أن تتحرك حركة دائرية منتظمة، ما اضطر نظامه أخيراً لاعتماد ما لا يقل من التعقيد عن نظام بطليموس. ولجعل نظريته مواكبة للملاحظات، كان كوبرنيك لا يزال بحاجة إلى سلسلة من الأفلاك والشوارد الثانوية. بقي محافظاً على مدارات بلورية أحادية المركز محركة للكواكب والنجوم إضافة إلى عناصر مادية رياضية أساسية مستمدة من النظام البطليموسي القديم. ولم يكن بعد قد اهتدى إلى ردود مناسبة على موانع مادية تعترض فكرة أرض متحركة، مثل عدم سقوط الأشياء الأرضية عن كوكب الأرض ببساطة وهو سابح في الفضاء.

وعلى الرغم من الصفة الثورية لفرضية كوبرنيك، فإن أرضاً كوكبية كانت هي التجديد الرئيس الوحيد في السدي ريفوليوسيوينيوس، وهو عمل بقي، فيما عدا ذلك، في إطار التراث الفلكي القديم والوسيط. كان كوبرنيك قد أحدث القطيعة الأولى مع

الكوزمولوجيا القديمة، وأثار بذلك المشكلات جميعها التي كان سيتعين حلها على كل من كبلر، غاليليو، ديكارت، ونيوتن قبل أن يتمكنوا من طرح نظرية علمية شاملة مؤهلة لاستيعاب فكرة أرض متحركة وتمثلها. ثمة كانت زحمة من التناقضات الداخلية في فكرة أرض متحركة في كون (كوزموس) محكوم، فيما عدا ذلك، بجملة افتراضات أرسطوطاليسية وبطيليموسية، كما تركها كوبرنيك. ونظراً لالتزامه بحركة دائرية منتظمة فإن نظام كوبرنيك لم يكن أبسط، أو حتى أكثر دقة من نظام بطليموس. غير أن النظام الجديد كان، رغم بقاء سلسلة من المشكلات، متمتعاً بقدٍ معين من التناظر والتجانس المتناغمين اللذين لفتا أنظار عدد من علماء الفلك اللاحقين - وفي طليعتهم كبلر وغاليليو. لعل ما كان سيجتذب ذينك المؤيدين الحاسمين للقضية الكوبرنيكية هو التفوق الجمالي لا الدقة العلمية النفعية، قبل كل شيء. دون انحياز فكري ناجم عن محاكمة جمالية محددة بمعايير أفلاطونية جديدة، كان من الوارد بقوة ألا تكون الثورة العلمية قد حدثت، بالشكل الذي أخذته بكل تأكيد.

كانت رؤية كبلر، وهو شديد الإيمان بالطاقة المتعالية للأرقام والأشكال الهندسية، للشمس صورةً لكبير الآلهة، وولعه بـ «تناغم الكرات» السماوي، متأثرة بقدٍ أكبر من الدوافع الأفلاطونية الجديدة مقارنة بكوبرنيك. كتب كبلر إلى غاليليو مذكراً إياه بـ «أفلاطون وفيثاغورس، أستاذينا الحقيقيين». كان يؤكد بأن كوبرنيك كان قد حدس بشيء أكبر مما كانت نظرية مركزية الشمس قادرة، راهناً، على التعبير عنه، وبأن من شأن الفرضية الكوبرنيكية، شرط تحريرها من الافتراضات البطليموسية التي لا تزال معششة في الدي ريفوليوسيونيبوس، أن تقود العلم العلمي إلى كون (كوزموس) جديد، منظم ومتناغم على نحوٍ بديع، كون مؤهل لأن يعكس مجد الرب وجلاله مباشرة. كذلك كان كبلر وريث كتلة واسعة من الملاحظات الفلكية الدقيقة دقة غير مسبقة جمعها تيتشتو دو براي، سلفه في منصب عالم الرياضيات والفلك الملكي في بلاط إمبراطور روما المقدسة⁴³. متسلحاً بهذه المعلومات وبإيمانه الراسخ بالنظرية الكوبرنيكية، انطلق كبلر في طريق اكتشاف سلسلة من القوانين الرياضية البسيطة التي كان من شأنها أن تحل مشكلة الكواكب.

على امتداد نحو عشر سنوات، عكف كبلر بدأب على تطبيق جميع المنظومات الافتراضية الممكنة للدوائر التي استطاع اجترانها، متركزاً خصوصاً على كوكب المريخ، على ملاحظات براري. وبعد عدد من الإخفاقات، اضطر لاستنتاج أن شكلاً هندسياً آخر غير الدائرة يجب أن يكون الشكل الصحيح لمدارات الكواكب. ولكونه متمكناً من نظرية القطوع المخروطية القديمة التي طورها إقليدس وأبولونيوس، نجح كبلر أخيراً في اكتشاف أن الملاحظات مطابقة تماماً لمدارات أخذة أشكال القطوع الناقصة بدقة، مع بقاء الشمس أحد المركزين وحركة كل كوكب بسرعة مختلفة تبعاً للمسافة التي تفصله عن الشمس - الأقرب من الشمس هو الأسرع، والأبعد عنها هو الأبطأ - مع مساحات متكافئة ممسوحة في أزمان متساوية. طالما كانت المقولة الأفلاطونية القائمة على إطرء اتساق الحركة مفسرة على الدوام من منطلق قياس الفلك الدائري - بُعد مساوٍ على القوس في فترات متساوية من الزمن. وكان هذا التفسير قد أخفق في النهاية، رغم براعة سلسلة طويلة من الفلكيين على امتداد ألفي سنة. غير أن كبلر ما لبث أن اكتشف صيغة جديدة أكثر حداقة من الاتساق جاءت مطابقة لرصيد المعلومات: إذا ما تم رسم خط من الشمس نزولاً إلى الكوكب على مداره المنحرف أو الإهليلجي، فإن من شأن ذلك الخط أن يسبح عبر مساحات متساوية من ذلك الإهليلج في فترات زمنية متساوية. وتبعاً لذلك تصور واجترح قانوناً جديداً، أظهر فيه أن المدارات الكوكبية المختلفة كانت مترابطة فيما بينها بنسب رياضية دقيقة - نسبة مربعات الفترات المدارية متكافئة لنسبة مكعبات وسطي بعدها عن الشمس.

وهكذا فإن كبلر تمكن أخيراً من حل مشكلة الكواكب القديمة وإثبات صحة النبوءة الأفلاطونية غير العادية عن أفلاك موحدة، متسقة، ومنتظمة رياضياً - مبرراً بذلك الفرضية الكوبرنيكية. فمع إحلال المدارات الإهليلجية محل الدوائر البطليموسية، وإحلال المساحات المتكافئة محل الأقواس المتساوية، بات كبلر قادراً على الاستغناء عن حشد الحيل، الشوارد، المدارات الأحادية، وغيرها من الأدوات التصويبية. ولعل الأكثر أهمية من ذلك كله هو أن شكله الهندسي الوحيد البسيط ومعادلته الرياضية

الوحيدة البسيطة الخاصة بالسرعة تمخضاً عن نتائج متطابقة تماماً وبدقة مع الملاحظات الأكثر صرامة - وهو أمر لم يكن قد سبق لأي من الحلول البطليموسية السابقة، رغم كل أدواتها العرضية، أن أنجزه. كان كبلر قد عكف على جمع قرون من الملاحظات المتنوعة والعصية أكثر الأحيان على التفسير للسماوات وتكثيفها في عدد قليل من المبادئ الوجيزة الشاملة التي وفرت أدلة مقنعة على أن الكون منظم وفقاً لإيقاعات رياضية رشيقة. أخيراً تناغمت البيانات التجريبية مع المحاكمة الرياضية المجردة تناغماً مثالياً. ولعل ما انطوى على أهمية خاصة بالنسبة إلى كبلر هو أن النتائج العلمية الأكثر تقدماً جاءت تؤكد صحة نظرية كوبرنيك من ناحية والصوفية الرياضية لدى قدماء الفلاسفة الفيثاغوريين والأفلاطونيين من ناحية ثانية.

يضاف إلى ذلك أنه، للمرة الأولى، أفضى حل رياضي لمعضلة الكواكب مباشرة إلى تفسير مادي للسماوات وأجرامها من منطلق حركة معقولة فيزيائياً. فمدارات كبلر الإهليلجية كانت حركات منتظمة مستمرة لشكل موحد. أما النظام البطليموسي المعقد القائم على دوائر لامتناهية التداخل فلم يكن متوفراً على أي نظير في التجربة اليومية. ولهذا السبب فإن الحلول الرياضية للتقليد البطليموسي ظلت تُعد في الغالب تركيبات غائبة دون أي ادعاء نهائي لوصف الواقع المادي. إلا أن كوبرنيك كان قد جادل مدافعاً عن واقعية تركيباته الرياضية. ففي الجزء الأول من كتاب *الدي ريفولوشينيوس*، ألمح إلى التصور القديم للفلك بوصفه «قمة الرياضيات وتاجه». ومع ذلك فإن أحداً، بمن في ذلك حتى كوبرنيك، لم يقدم سوى منظومة معقدة غير مقنعة لسلسلة من الدوائر المتراكزة والشوارد تفسيراً للظواهر.

غير أن حدس كوبرنيك وخطابه الرياضي الناقص ما لبث أن أثمرا مع كبلر. للمرة الأولى في مجال فلك الكواكب كانت المظاهر قد أُنقذت «حقاً»، لا غائباً وحسب. وبالفعل فإن كبلر نجح في إنقاذ الظواهر بالمعنى التقليدي من ناحية، كما نجح، من ناحية أخرى، في «إنقاذ» الفلك الرياضي نفسه عن طريق إظهار علاقة الرياضيات المادية الحقيقية بالسماوات - قابليتها لإمالة اللثام عن الطبيعة الفعلية للحركات المادية. ترسخت الرياضيات لا بوصفها أداة مجردة من أدوات التنبؤ الفلكي، بل بوصفها

عنصراً متجذراً في عمق الواقع الفلكي. كان كبلر يرى، إذًا، أن الزعم الفيثاغورسي القائل بأن الرياضيات هي مفتاح فهم الكون قد تم إثبات انتصاره، مما أدى إلى كشف النقاب عن الجلال الخفي سابقاً لخلق الرب.

غاليليو

مع الاختراق الذي حققه كبلر كان من شأن الثورة الكوبرنيكية أن تتجح، مع الزمن، على نحوٍ شبه مؤكد في دنيا العلوم من خلال التفوق الرياضي والتنبؤ المجرد. غير أن الصدف شاءت أن يقوم غاليليو في بادوا، عام 1609، عام إقدام كبلر في براغ على نشر قوانينه الخاصة بحركة الكواكب بالذات، بتوجيه منظاره المبني حديثاً نحو السماوات، ونجح، عبر ملاحظاته المدهشة، في تزويد علم الفلك بالأدلة الجديدة نوعياً، التي طالما كان قد عرفها منذ أيام القدماء. وكل واحدة من ملاحظاته - سلاسل الوديان والجبال على سطح القمر، البقع المتحركة على الشمس، الأقمار الأربعة الدائرة حول المشتري، أطوار الزهرة، العديد «الذي لا يُصدق» لنجوم درب اللبانة المنفردة - فسرها غاليليو على أنها برهان قوي مؤكد لصحة نظرية مركزية الشمس الكوبرنيكية.

إذا كان سطح القمر غير مستوٍ، مثل سطح الأرض، وإذا كانت الشمس مرقطة ببقع تظهر وتختفي، فإن هذه الأجرام ليست تلك الأشياء السماوية الكاملة، غير القابلة للإفساد، وغير القابلة للتغيير في الكوزمولوجيا (علم الأكوان) الأرسطوطاليسية - البطليموسية. وبالمثل، إذا كان المشتري جسماً متحركاً وامتتعاً في الوقت نفسه بالقدرة على امتلاك أربعة أقمار تدور حوله فيما تبقى منظومته الكلية دائرة في فلك أكبر، فإن الأرض قادرة، إذًا، على فعل الشيء نفسه مع قمرها الخاص - بما يدحض الزعم التقليدي القائل بعدم قدرة الأرض على الدوران حول الشمس، وإلا فإن القمر كان قد خرج من مدارها منذ زمنٍ طويل. ومن جديد، إذا كانت أطوار الزهرة مرئية، فذلك يعني أن على الزهرة أن تكون دائرة حول الشمس، وإذا كانت مجموعة درب التبانة، التي تراها العين المجردة وهجاً سديمياً فقط، قد أثبتت

أخيراً أنها مؤلفة من حشد كبير من النجوم الجديدة، فإن الطرح الكوبرنيكي الذي يتحدث عن كون أكبر بكثير (لتفسير غياب التغير الظاهري لمواقع النجوم سنوياً بالرغم من دوران الأرض حول الشمس) يبدو أكثر إقناعاً إلى حد كبير. وإذا كانت مجموعة الكواكب باتت تبدو وعبر المناظير ذوات كتل معتبرة بسطوح ممتدة دون أن تكون نقط ضوئية مجردة، وكانت أعداد أكبر من النجوم مرئية دون أي امتدادات فإن ذلك هو الآخر يؤيد الطرح الذي يقول بوجود كون أكبر بما لا يقاس من ذلك الذي درجت الكوزمولوجيا التقليدية على افتراضه. وبعد بضعة أشهر من مثل هذه السلسلة من الاكتشافات والاستنتاجات، سارع غاليليو إلى تأليف كتابه سيدريوس نونكيوس (رسول النجوم)، معلناً ملاحظاته الأولى على الملأ. أشار الكتاب ردود أفعال قوية في الأوساط الفكرية الأوروبية.

مع توفر مرقب (تلسكوب) غاليليو لم يعد النظر إلى نظرية مركزية الشمس على أنها مجرد صيغة احتسابية مريحة. باتت مدعومة ببراهين مادية مرئية. يضاف إلى ذلك أن المرقب أضاف اللثام عن السماوات بكل ماديتها الفظة - كفت عن كونها بقعاً متعالية من الأنوار السماوية، وعادت أشياء ملموسة قابلة للمعانة التجريبية تماماً مثل الظواهر الطبيعية على كوكب الأرض. أما الممارسة الأكاديمية العريقة القائمة على المحاجة والرصد حصرياً من داخل حدود التفكير الأرسطوطاليسي فراحت تخلي مكانها لنمط جديد من معانة جملة الظواهر التجريبية بعين نقدية. كثيرون لم يسبق لهم أن كانوا منخرطين في أي دراسات علمية أقدموا على اقتناء المرقب ليروا بأنفسهم طبيعة الكون الكوبرنيكي الجديد. وبفضل المرقب وكتابات غاليليو المقنعة، صار الفلك ذا أهمية حيوية بالنسبة إلى أعداد أكبر من منتسبي دوائر المختصين. فالأجيال المتعاقبة من أوروبيي أواخر النهضة وما بعد النهضة بدأت تجد، وهي متزايدة الشكوك حول المرجعية المطلقة للمعتقدات التقليدية القديمة منها والكنسية، النظرية الكوبرنيكية لا مقنعة فقط بل ومحررة. ثمة عالم سماوي جديد كان يُفتَح أمام العقل الغربي، تماماً مثلما كان العالم الأرضي الجديد ينفث أمام مكتشفي كوكب الأرض. ومع أن النتائج الثقافية لاكتشافات كبلر وغاليليو كانت متدرجة وتراكمية، فإن كون

العصر الوسيط كان قد تلقى، عملياً، ضربة الموت. فالانتصار التاريخي الحاسم للثورة الكوبرنيكية كان قد خطا خطواته الأولى.

ربما كانت الكنيسة قادرة على أن ترد على هذا الانتصار بطريقة مختلفة عن تلك التي لاذت بها. نادراً ما كانت الديانة المسيحية في تاريخها قد حاولت، بمثل هذا الجمود، قمع أي نظرية علمية بالاستناد الصارم إلى تناقضات جلية مع ما هو وارد في الكتاب المقدس. وكما أشار غاليليو نفسه فلطالما درجت الكنيسة على تكريس واحتضان تفسيرات مجازية للإنجيل لدى اتضاح تناقض الأخير مع الأدلة العلمية. بادر غاليليو إلى إيراد كلام أوائل آباء الكنيسة تأكيداً لصحة رأيه، مضيفاً أن «من شأن اكتشاف الناس أنهم مقتنعون بالبرهان بشيء معين ثم يُقال لهم إن قناعتهم تلك خاطئة، أن يلحق أذى مخيفاً بالنفوس». يضاف إلى ذلك أن مرجعيات كنسية كثيرة سلّمت بعقيدة غاليليو، بمن فيها عدد غير قليل من علماء الفلك اليسوعيين في الفاتيكان. وبالفعل فإن البابا نفسه كان صديقاً لغاليليو وقد أبدى حماسة وهو يرحب بإهداء كتابه، الرّزان (آساير) الذي تضمن تلخيصاً للمنهج العلمي الجديد. حتى الكاردينال بالارمين، كبير لاهوتيين الكنيسة الذي أقدم، أخيراً، على اتخاذ قرار إعلان الكوبرنيكية (زائفة وخاطئة)، كان قد كتب ما يأتي من قبل:

إذا كان ثمة أي برهان حقيقي على أن الشمس هي مركز الكون، أن الأرض هي في السماء الثالثة، وأن الشمس لا تدور حول الأرض بل الأرض حول الشمس، فإن علينا أن نبادر إلى كثير من المداورة للسير قدماً على طريق تفسير عدد من فقرات الكتاب المقدس التي تلقن عكس ذلك، ويُفضل أن نقر بأننا لم نفهم معاني تلك الفقرات بدلاً من إعلان زيف رأي ثبت بالبرهان أنه صحيح⁴⁴.

غير أن تضافراً فريداً وقاعلاً للظروف تأمر بالاتجاه المعاكس. فوعي الكنيسة الطاعني للتهديد البروتستنتي أدى إلى مضاعفة تحدي أي موقف جديد ومنطوق على احتمالات الهرطقة. ومع بقاء ذكرى هرطقة برونو حية في الأذهان، أبدت السلطات الكنسية رغبة جدية في تجنب فضيحة جديدة منطوية على خطر المزيد من تخريب

المسيحية الممزقة بالإصلاح (الديني). ومما جعل الأمر أكثر تهديداً ثمة كانت قوة المطبعة وسهولة الإقناع التي طبعت عامية غاليليو الإيطالية اللتان تمخضتا عن تقويض محاولات الكنيسة الرامية إلى التحكم بمعتقدات المؤمنين. ومما زاد رد فعل الكنيسة تعقيداً أيضاً ثمة كانت سلسلة من الصراعات والدسائس السياسية الصعبة التي كان البابا طرفاً فيها في إيطاليا. إن دوراً محورياً اضطلع به أساتذة جامعات أرسطوطاليسيون أسهمت معارضتهم لغاليليو شديد المعاداة للأرسطوطاليسية والمتمتع بشعبية واسعة جداً في استثارة جيش من الوعاظ الأصوليين الذين ما لبثوا بدورهم أن نجحوا في تفعيل محاكم التفتيش. وشخصية غاليليو السجالية بل وحتى العدوانية التي أدت إلى استعداء خصومة ودفعهم إلى نقطة الانتقام، كانت من العوامل المسهمة، مثلها مثل افتقاره إلى ما يكفي من الحساسية إزاء الأهمية الأساسية للثورة الكوزمولوجية الجارية على قدم وساق. إن قناعة بالارمين بأن الفرضيات الرياضية ليست إلا تركيبات فكرية لا علاقة لها بالواقع المادي؛ تبني غاليليو للذرية (المذهب الذري أو الفردي) في حين كانت عقيدة الاستحالة (استحالة القربان) الأفخارستية الكاثوليكية تقضي باعتماد فيزياء أرسطوطاليسية؛ شعور البابا بالغدر الشخصي الذي زاده وضعه السياسي غير الآمن تفاقماً؛ الصراعات على السلطة فيما بين حشد من الطرق الدينية المختلفة داخل الكنيسة؛ شهوة محاكم التفتيش الشرسة إلى القمع العقابي - إن جميع هذه العوامل تضافرت في توافق مصيري قاتل للدفع باتجاه حفر الكنيسة على إصدار قرار حظر الكوبرنيكية.

أدى ذلك القرار إلى إلحاق ضرر غير قابل للإصلاح بتماسك الكنيسة الفكري والروحي. فالتزام الكاثوليكية الرسمي بأرض ثابتة شكل صفة قوية لمكانتها ونفوذها لدى فئات المثقفين الأوروبيين. ومع أن الكنيسة كانت ستحافظ على قدر كبير من السلطة والولاء في القرون الآتية، فلم يعد ثمة ما يبرر لها أن تزعم أنها تمثل طموح البشر إلى اكتساب المعرفة الكاملة للكون. وبعد حظر محاكم التفتيش، جرى تهريب كتابات غاليليو إلى الشمال الذي كان سيصبح ملاذ طليعي ورواد البحث الفكري الغربي بعد ذلك⁴⁵. ومهما كانت الأهمية النسبية للعوامل الفردانية مثل المعارضة

الأكاديمية الأرستوطاليسية المتشددة ودوافع البابا الشخصية، فإن النزاع مع غاليليو لم يكن، آخر المطاف، إلا صراعاً وحرباً شنتها الكنيسة على العلم، شنّها الدين، ومن ثم، على العلوم. وإجبار غاليليو على التوبة والتراجع بالقوة جاء متطوياً على هزيمة الكنيسة نفسها جنباً إلى جنب مع انتصار العلم.

إن المسيحية المؤسسية بمجملها عانت من الانتصار الكوبرنيكي الذي شكل نفساً للأساسين الدينيين كليهما: إنجيل البروتستنتية الحرّية والمرجعية القدسية للكاتوليكية. صحيح أن أكثرية المثقفين الأوروبيين، بمن فيها ثوريون على الصعيد العلمي، كانت ستبقى مسيحية الإيمان والولاء في الوقت الحاضر، غير أن الصدع الحاصل بين العلم والدين - ذلك الصدع الذي ترك أثره حتى في العقل الفردي - كان قد أعلن عن نفسه بأعلى صوته. فالغرب الذي نجح مع لوثر في تأكيد استقلاله في إطار ملكوت الدين، ما لبث أن أقدم، مع غاليليو، على قطع شوط على طريق الخروج من دائرة الدين كلها، على اعتماد مبادئ جديدة، وعلى فتح آفاق جديدة.

صياغة الكوزمولوجيا النيوتنية

على الرغم من أن دعم كبلر الرياضي وتأييد غاليليو في مجال الرصد أكدا نجاح نظرية مركزية الشمس في الفلك، فإن هذه النظرية بقيت، مع ذلك، مفتقرة إلى إطار نظري مفهومي أكثر إحاطة، إلى كوزمولوجيا متسقة يمكنها أن تتناسب معها. صحيح أن بطليموس كان قد جرى إبداله على نحو مقنع، غير أن الأمر نفسه لم يحصل بالنسبة إلى أرستطو. أن تكون الأرض والكواكب الأخرى متحركة في مدارات إهليلجية حول الشمس بدا واضحاً، ولكن كيف كانت حركة الكواكب، في غياب كُرات أثيرية دوّارة، ممكنة بالمطلق؟ وما الذي كان يمنعها من الهروب من مداراتها؟ وإذا كانت الأرض متحركة، ودائبة، في حركتها، على نفس أساس الفيزياء الأرستوطاليسية، فما الذي يجعل سائر الأشياء الأرضية منحدرّة دوماً نحو سطحها؟ فما بنية الأرض، وأين هو مركزها، إذا كان لها مركز؟ ما مآل الفصل القديم المعترف به منذ القدم بين ما هو سماوي من جهة وما هو أرضي من الجهة المقابلة إذا كانت الأرض كوكبية، جرمًا سماوياً، مثل سائر الأجسام السماوية، وإذا

كانت هذه الأخيرة متمتعة، على ما يبدو، بمواصفات شبيهة بمواصفات الأرض؟ وأين هو الرب في الكون (الكوزموس)؟ قبل أن تتم الإجابة على جملة هذه الأسئلة الوازنة والعويصة، كانت الثورة الكوبرنيكية قد سَحَقَت الكوزمولوجيا القديمة وطَحَنَتَهَا، إلا أنها لم تكن بعد قد اجتاحت كوزمولوجيا جديدة.

كان كبلر وغاليليو، كلاهما، قد وفرا رؤى وأدوات حيوية لمقاربة هذه المشكلات. كلاهما كانا مؤمنين، وما لبثا أن بيّنا، أن الكون منظم رياضياً، وأن التقدم العلمي لا يتحقق إلا عبر المثابرة على اختبار الفرضيات الرياضية على محك الملاحظات التجريبية. وعمل كوبرنيك كان قد تمخض عن أكثر الاقتراحات خصوبة فيما يخص الكوزمولوجيا الجديدة؛ فحين جعل الأرض كوكباً لتفسير حركة الشمس الظاهرية، كان يضمن أن السماوات والأرض لا يجوز ولا يمكن عدّهما متميزتين تمايزاً مطلقاً. إلا أن كبلر ذهب شوطاً أبعد وأضفى مباشرة مفاهيم القوة الأرضية على ظواهر سماوية.

طالما ظلت المدارات الدائرية البطليموسية (والكوبرنيكية) تُعد «حركات طبيعية» بالمعنى الأرسطوطاليسي: فالكَرات الأثيرية، بطبيعتها الأولية، متحركة في دوائر كاملة، تماماً مثل تحرك عنصرى التراب والماء نزولاً (هبوطاً) وتحرك عنصرى الضوء والهواء تحليقاً (صعوداً). غير أن قطوع كبلر الناقصة لم تكن دائرية ومطرّدة، بل محتضنة للكواكب في تغييرات للسرعة والاتجاه عند كل نقطة من نقاط مداراتها. والحركة الإهليلجية في الكون القائم على مركزية الشمس متطلّبة لتفسير جديد يتجاوز تفسير الحركة الطبيعية.

قام كبلر بطرح مفهوم قوة مفروضة باطراد بديلاً. ومتأثراً، كما على الدوام، بالتفسير الأفلاطوني الجديد للشمس، كان مؤمناً بكون الشمس مصدراً فاعلاً للحركة في الكون. ومن هنا فإنه افترض وجود قوة محرّكة أنيما موتريكس، شبيهة بـ «المؤثرات» لدى المنجمين، قوة محرّكة نابعة من الشمس ومحرّكة للكواكب - القريبة بقوة أكبر والبعيدة بقوة أقل. غير أن كبلر بقي مضطراً إلى سوق تفسير لحركات الدوران الإهليلجية. وبفضل تمثله لمؤلف ولیم جلبرت المنشور مؤخراً حول المغناطيسية،

بأطروحتها التي تقول: إن الأرض نفسها إن هي إلا مغناطيس عملاق، تمكن كبلر من توسيع دائرة هذا المبدأ، وجعلها شاملة لجميع الأجرام السماوية وصولاً إلى صياغة فرضية تقول بتزواج قوة الشمس المحركة بمغناطيسيتها الخاصة مع قوى الكواكب المحركة لإيجاد المدارات الإهليلجية. وهكذا فإن كبلر قدم الاقتراح الأول القائل: إن الكواكب متحركة في مداراتها بقوى ميكانيكية، لا بفعل الحركة الهندسية الأوتوماتيكية للكُرَات الأرسطوطاليسية - البطليموسية. وعلى الرغم من شكله البدائي نسبياً، فإن تصور كبلر للمنظومة الشمسية آلة ذاتية التحكم مستندة إلى ديناميكيات (آليات) أرضية كان على صواب في استباق تصور الكوزمولوجيا الناشئة.

في الوقت نفسه، كان غاليليو قد تعقب هذا النمط من التحليل الميكانيكي - الرياضي على المستوى الأرضي بدقة منهجية ونجاح غير عادي. ومثل صديقيه العالمين النهضويين كبلر وكوبرنيك، كان غاليليو قد استقى من الإنسانين الأفلاطونيين الجدد الإيمان بأن من شأن العالم المادي أن يفهم من منطلقات هندسية وحسابية. وبافتناع فيثاغورسي أعلن أن «كتاب الطبيعة منسوخ بأحرف رياضية». غير أن غاليليو قام، بالانطلاق من حساسيته الأكثر أرضية، بتطوير الرياضيات لا بوصفها مفتاحاً صوفياً للسماء، بل على أنها مباشرة لفهم المادة المتحركة، ولإلحاق الهزيمة بخصوصومه الأكاديميين من الأرسطوطاليسيين. وعلى الرغم من أن فهم كبلر للحركة السماوية كان أكثر تقدماً من نظيره لدى غاليليو (الذي بقي، مثل كوبرنيك، مؤمناً بحركة دائرية دائمة ذاتياً)، فإن رؤى الأخير - غاليليو - المخترقة للديناميكيات الأرضية هي التي كانت ستبدأ، عند مبادرة من جاؤوا بعده إلى تطبيقها على السماوات، بحل المشكلات الفيزيائية التي طرحها تجديد كوبرنيك.

كانت فيزياء أرسطو، وهي قائمة على صفات مدركة ومنطق كلامي، لا تزال طاغية على الجزء الأكبر من التفكير العلمي ومهيمنة على الجامعات. إلا أن أنموذج غاليليو الموقر تمثل بأستاذ الفيزياء الرياضية أرخميدس (الذي كانت مؤلفاته قد اكتشفت من جديد مؤخراً من قبل الإنسانين)، بدلاً من أستاذ البيولوجيا الوصفية. ولمحاربة الأرسطوطاليسيين، قام غاليليو بتطوير ترتيب جديد لتحليل الظواهر من جهة وأساس

جديد لاختبار النظريات من جهة ثانية. كان يرى أن على العلماء، إذا أرادوا إصدار أحكام دقيقة بشأن الطبيعة، ألا يعاينوا إلا الموصفات «الموضوعية» القابلة للقياس الدقيق (الحجم، الشكل، العدد، الوزن، الحركة)، مع وجوب إغفال الموصفات المحسوسة أو المدركة فقط (اللون، الصوت، المذاق، اللمس، الرائحة) بوصفها ذاتية وزائلة أو عابرة. فوسيلة العلم الوحيدة لاكتساب المعرفة اليقينية عن العالم هي التحليل الكمي حصراً. يضاف إلى ذلك أن غاليليو أقدم الآن على ترسيخ الاختبار الكمي بوصفه الامتحان الأخير للفرضيات، فيما ظلت تجريبية أرسطو مقارنة وصفية على نحو طاعٍ، ولفظية -منطقية، خصوصاً كما أكد الأرسطوطاليسيون المتأخرون. أخيراً عمد غاليليو، لتحقيق مزيد من التوغل في أنساق الطبيعة الرياضية وطابعها الحقيقي، إلى استخدام، تطوير، أو اختراع سلسلة طويلة من الأدوات التقنية - من العدسات، التلسكوبات، المايكروسكوبات، البوصلات الهندسية، المغناطس، موازين الحرارة الجوية، الموازين الهيدروستاتيكية. واستخدام مثل هذه الأدوات أضفى بُعداً جديداً على النزعة التجريبية لم يكن معروفاً لدى الإغريق، بُعداً قطع الطريق على نظريات أساتذة الجامعات الأرسطوطاليسيين وممارساتهم جميعاً. فبرأي غاليليو، كان استكشاف كون رياضي لا شخصي سيحل محل التسويغ الاستنتاجي المطول لكون أرسطو العضوي في التراث الأكاديمي المترمت. مستخدماً المعطيات الجديدة للمنهجية المبتكرة، بادر غاليليو إلى سحق الدوغما الزائفة للفيزياء الأكاديمية. كان أرسطو قد اعتقد أن الجسم كلما كان أثقل كانت وتيرة سقوطه أسرع من سقوط جسم أخف وزناً. بسبب نزوعه العنصري إلى لقاء مركز الأرض بوصفه موقعه الطبيعي - فكلما كان الجسم أثقل كان النزوع أقوى. ومن خلال تطبيقه المتكرر للتحليل الرياضي على تجارب فيزيائية، نجح غاليليو في دحض هذا الاعتقاد وصولاً، بعد ذلك، إلى صياغة قانون الحركة المتسارعة الموحدة للأجسام الساقطة - وهي حركة مستقلة عن وزن الأجسام وتركيبها. وبالاستناد إلى نظرية الزخم لدى منتقدي أرسطو المدرسين: بوريدان والأورسمي، قام غاليليو بتحليل حركة القذيفة أو الصاروخ وطور فكرة العطالة الحاسمة. وخلافاً لأرسطو الذي كان يقول إن جميع الأجسام دائبة على البحث عن أمكنتها الطبيعية وما من شيء يمكن أن يتحرك خلافاً لذلك دون

دفع خارجي مضاف باطراد، أعلن غاليليو أن من شأن أي جسم متحرك أن يبقى في حركة مطردة ما لم يتم إيقافه أو تعطيله تماماً مثلما يكون أي جسم ساكناً ميالاً لأن يبقى ثابتاً حيث هو ما لم يتم دفعه. لا حاجة للقوة إلا لتفسير التغير الحاصل في الحركة، لا الحركة المطردة. وبهذه الطريقة وجد نفسه في مواجهة إحدى حجج الأرسطوطاليسيين الفيزيائية الرئيسية ضد فكرة أرض كوكبية - حجة أن من شأن الأشياء على أرض متحركة أن تتهاوى بقوة، وأن من شأن أي قذيفة معلقة إلى الأعلى مباشرة من أرض متحركة أن تهبط بالضرورة على مسافة ما من نقطة إطلاقها. وبما أن أيّاً من هاتين الظاهرتين لم تُرصد، فقد استنتجوا أن على الأرض أن تكون ثابتة. غير أن غاليليو نجح، بالاستناد إلى مفهوم العطالة عنده، في بيان أن أرضاً متحركة من شأنها أن تضفي حركتها أوتوماتيكياً على سائر أشياءها وقذائفها، بما يبقّي حركة العطالة الجماعية غير محسوسة بالنسبة إلى جميع من هم على الأرض.

خلال عمله الحياتي كان غاليليو قد دأب عملياً على دعم النظرية الكوبرنيكية، على إطلاق عملية إضفاء الصفة الرياضية الشاملة على الطبيعة، على التقاط فكرة أن القوة عنصر ميكانيكي، على إرساء أسس علمي الميكانيك الحديث والفيزياء التجريبية، وعلى تطوير المبادئ النافذة للمنهج العلمي الحديث. أما مسألة كيفية تفسير الحركات السماوية فيزيائياً، بما فيها حركة الأرض نفسها، فبقيت معلقة تنتظر الحل. ولأن غاليليو كان قد غفل عن أهمية القوانين الكوكبية المكتشفة من قبل معاصره كبلر، فقد واصل تبني الفهم التقليدي للحركة السماوية على أنها مدارات أو أفلاك دائرية، باستثناء أنها الآن متمركزة حول الشمس. أما مفهوم العطالة عنده - العطالة التي فهمها قابلة للتطبيق فوق الأرض فقط على الحركة فوق سطوح أفقية (حيث لا تشكل الجاذبية عاملاً) والتي كانت، إذًا، حركة دائرية حول سطح كوكب الأرض - فكان مطبقاً على السماوات تبعاً لذلك: تواصل الكواكب حركتها في مداراتها حول الشمس لأن نزوعها العطالي الطبيعي دائري. غير أن عطالة غاليليو الدائرية بقيت عاجزة عن تفسير مدارات كبلر الإهليلجية. وقد بدت أقل قدرة على الإقناع إذا باتت الأرض، وقد سبق لها، بوصفها المركز الفريد للكون في الكوزمولوجيا الأرسطوطاليسية، أن حددت الفضاء المحيط ووفرت دافعاً مطلقاً ونقطة انطلاق

لسلسلة الكرات الدائرة، مفهومة الآن على أنها أحد الكواكب. كان الكون الكوبرنيكي قد أوجد لغزاً أساسياً وما زال مبتلياً به ومسكوناً بها جسده.

إلا أن تياراً آخر من نهر الفلسفة الإغريقية ما لبث أن تدفق: إنه تيار النزعة الذرية لدى ليوسيبوس وديمقريطوس، الذي كان سيثي بنوع من الحل لمشكلة الحركة السماوية من ناحية، ويسيهم في رسم المسار المستقبلي للتطور العلمي الغربي من ناحية ثانية. فالفلسفة الذرية كما نقلها خلفا ديموقريطوس: أبيقور ولوكريتيوس، كانت قد طفت على السطح من جديد بوصفها جزءاً من مشروع إعادة الإنسانين اكتشاف الأدب القديم، ولأسيما من خلال مخطوطة قصيدة لوكريتيوس التي كانت بعنوان عن طبيعة الأشياء (دي ريريوم ناتورا)، تلك القصيدة التي أوجزت المنظومة الأبيقورية. فالذرية التي تطورت أساساً كنوع من محاولة الرد على الاعتراضات المنطقية على التغير والحركة المطروحة من قبل بارمنيدس كانت قد افترضت كوناً مؤلفاً من جزيئات صغيرة، غير مرئية متحركة بحرية في فراغ محايد لانهائي، و متمخضة، عبر تصادماتها وتآلفاتها، عن جميع الظواهر. وفي هذا الفراغ ليس ثمة أي فوق أو تحت أو مركز كوني مطلق، لأن كل موقع في الفضاء محايد ومكافئ لأي موقع آخر. ونظراً لأن الكون بمجمعه مؤلف من الجزيئات المادية نفسها وفقاً للمبادئ ذاتها، فإن الأرض نفسها ليست إلا تجمعاً طارئاً آخر لحشد من الجزيئات، إضافةً إلى أنها ليست ساكنة ولا مركز الكون. إذاً، ليس ثمة أي فصل أساسي بين ما هو أرضي وما هو سماوي. وبما أن حجم الفراغ وعدد الجزيئات لانهائيان، فإن من المحتمل أن يكون الكون مأهولاً بالعديد من الكرات الأرضية والشموس المتحركة، وكل منها نتاج الحركة العشوائية للذرات.

جاء كون كوبرنيك المتطور منطقياً على عدد من أوجه الشبه المذهلة مع هذا التصور. فجَعَلَ الأرض واحداً من الكواكب كان قد نسف أساس الفكرة الأرسطوطاليسية القائمة على القول بفضاء (غير محايد) مطلق متمركز حول أرض ثابتة. وأي أرض كوكبية لا بد لها من كون أكبر بكثير للتعويض عن غياب الاختلاف النجمي القابل للرصد. وبعد أن كَفَّت الأرض عن أن تكون المركز الكوني، لم يعد الكون ملزماً بأن

يكون محدوداً (أي مركز كوني يتطلب كوناً محدوداً، لأن أي فضاء لانهائي لا يمكنه أن يكون ذا مركز). ما عادت كرة النجوم الخارجية الأبعد ضرورية تفسيراً لحركة السماوات، ومن ثم فإن من الممكن أن تكون النجوم منتشرة على نحو لانهائي، كما سبق للأفلاطونيين الجدد أن قالوا أيضاً. وكانت اكتشافات غاليليو التلسكوبية قد كشفت عن حشدها النجوم الجديدة البعيدة بعداً شاسعاً بوضوح من جهة، وزادت من تقويض الثنائية السماوية - الأرضية من جهة ثانية. وسائر ملابسات ومضاعفات الكون الكوبرنيكي - أرض متحركة غير فريدة؛ فضاء محايد، بلا مركز، متعدد السكان، وربما لانهائي؛ والإجهاز على التمايز بين السماء والأرض - جاءت جميعاً متطابقة ومتوافقة مع نظيرتها في الكون (الكوزموس) الذري. ومع شروع البنية الشاملة لكوزمولوجيا أرسطو في التداخي والانهايار، ودون وجود أي بديل معقول يحل محلها، فإن كون الذريين مثل إطاراً جيد التطور وفريد الملاءمة بالنسبة إلى المنظومة الكوبرنيكية. وقد كان الفيلسوف - العالم الباطني برونو أول من أدرك حالة التوافق والتناغم بين النظامين. ومن خلال عمله تم تعزيز وتدعيم الصورة الأفلاطونية الجديدة لكون لانهائي، وهي صورة ابتكرها نيكولاس كوسا، بالتصور الذري وصولاً إلى إيجاد كون (كوزموس) كوبرنيكي موسع توسيعاً هائلاً.

إلا أن الذرية كانت ستزود الكوزمولوجيا المتطورة بإسهامات أخرى أقل شأنًا. لم يقف الأمر عند توافق بنية الكون الذرية مع النظرية الكوبرنيكية، بل تجاوزه إلى كون التصور الذري للمادة نفسها متناسبة، على نحو فريد، مع مبادئ عمل علماء الطبيعة الجدد. فذرات ديموقريطوس تميزت حصرياً بعوامل كمية - عوامل الحجم، الشكل، الحركة، والعدد - لا بمواصفات مدركة أو محسوسة مثل المذاق، الرائحة، الملمس، أو الصوت. وجميع التغيرات النوعية في الظواهر ناجمة عن كميات متباينة من الذرات المجتمعة بترتيبات مختلفة، ما أبقى الكون الذري منفصلاً من حيث المبدأ على التحليل الرياضي. ليس للجزئيات المادية أي هدف أو ذكاء، بل هي لا تتحرك إلا وفقاً لمبادئ ميكانيكية. وهكذا فإن البنى الكوزمولوجية والفيزيائية للذرية القديمة مرحبة بأنماط التحليل - الميكانيكية والرياضية - ذاتها التي وقع

اختيار علماء الطبيعة في القرن السابع عشر عليها وسارعوا إلى تطويرها. من المؤكد أن الذرية أثرت في غاليليو على صعيد مقاربتة للطبيعة بوصفها مادة متحركة، أثارت إعجاب فرانسيس بيكون، ووظفها توماس هوبز في فلسفته المادية الميكانيكية، وقد تولى إشاعتها في الأوساط العلمية الأوروبية معاصره الأصفى سناً بيير غاسندي. غير أن رينه ديكارت هو الذي اضطلع أخيراً بمهمة التكييف المنهجية للذرية لتوفير تفسير فيزيائي لكون كوبرنيك.

قدمت المبادئ الأساسية للذرية القديمة نظائر كثيرة لصورة ديكارت عن الطبيعة بوصفها آلة لاشخصية معقدة تحكمها قوانين رياضية بصرامة. ومثل ديموقريطوس، افترض ديكارت أن العالم المادي مؤلف من عدد لانهائي من الجزيئات أو «الجسيمات» المتصادمة والمتحاشدة ميكانيكياً. غير أنه رأى، بوصفه مسيحياً، أن هذه الجسيمات لا تتحرك بطريقة عشوائية كلياً، بل هي خاضعة لقوانين معينة مفروضة من رب سماوي لحظة خلقها. والتحدي الذي انتصب أمام ديكارت تمثل باكتشاف تلك القوانين، وكانت أولى خطواته الاستفهام عن مدى تمتع أي جسيم منفرد بحرية الحركة في كون لانهائي غير متوافر لا على اتجاهات مطلقة ولا على نزعات حركية أولية أرسطوطاليسية. وعن طريق استخدام نظرية الزخم لدى المدرسين في السياق الجديد لفضاء ذري، توصل ديكارت إلى استنتاج أن من شأن أي جسيم ساكن أن يميل لأن يبقى ساكناً ما لم يتم دفعه، في حين أن من شأن أي جسيم متحرك أن يكون ميالاً إلى مواصلة الحركة في خط مستقيم بالسرعة نفسها ما لم يجر عطفه أو حرقه. وهكذا فإن ديكارت أطلق البيان الصريح والواضح الأول عن قانون العطالة - لذلك البيان الذي تضمن العنصر النقدي للخطية العطالية (مقارنة بعطالة غاليليو الأكثر فجاجة والأكثر توجهاً أرضياً مفهومة من منطلقات تجريبية بما انطوت عليه من دائرية). كذلك رأى ديكارت أن على أي انحرافات عن هذه التوجهات العطالية يجب أن تتم، نظراً لأن الحركة كلها في كون زاهر بالجسيمات لا بد لها من أن تكون ميكانيكية، نتيجة اصطدامات جسيمية مع جسيمات أخرى. والمبادئ الأساسية التي تحكم تلك الاصطدامات هي التي عكف ديكارت على البحث عن سبل الاهتداء إليها وترسيخها عن طريق الاستنتاج الحدسي.

بجزئياتها المتحركة بحرية في فضاء لانهاائي محايد، كانت الذرية قد أوجت بطريقة جديدة للنظر إلى الحركة. وفكرة ديكارت عن التصادم الجسيمي أتاحت لخلفائه فرصة إدخال المزيد من التطوير على رؤى غاليليو المخترقة لطبيعة القوة والزخم. إلا أن ما انطوى على أهمية مباشرة بالنسبة إلى النظرية الكوبرنيكية، هو أن ديكارت طبق نظريته حول العطالة الخطية والتصادم الجسيمي على مشكلة الحركة الكوكبية، منخرطاً بذلك في إزاحة المخلفات الأخيرة الموروثة عن الفيزياء الأرسطوطاليسية وإبعادها عن السماوات. فالحركات الدائرية الأوتوماتيكية للأجرام السماوية، التي كانت لا تزال معتمدة ومتبناة من قبل كوبرنيك وغاليليو، لم تكن ممكنة في أي عالم ذري لا تستطيع الجزيئات فيه أن تتحرك إلا بخط مستقيم أو تبقى ساكنة. ومن خلال تطبيق نظريتي العطالة والجزيئات هاتين على السماوات، نجح ديكارت في عزل العامل الحاسم المنتقد في تفسير الحركة الكوكبية: ما لم تكن ثمة قوة مانعة أخرى معينة فإن من شأن حركة العطالة لدى الكواكب، بما فيها حركة الأرض، أن تنزع بالضرورة إلى دفعها في خط مماس مستقيم مبتعد عن المدار المنحني حول الشمس. من الواضح أن عاملاً معيناً كان دائماً باستمرار على دفع الكواكب، لبقاء مداراتها في منحنيات مغلقة مستمرة دون انقطاعات نابذة، باتجاه الشمس - أو أن شيئاً ما كان، كما قال ديكارت وكما صاغه خلفاؤه بقدر أكبر من الوضوح، دائم الإلزام للكواكب بـ «السقوط» نحو الشمس. واكتشاف القوة الكامنة وراء ذلك السقوط كان المأزق السماوي الأساسي المنتصب في وجه الكوزمولوجيا الجديدة. باتت حقيقة كون الكواكب متحركة بالمطلق قابلة للتفسير بالعطالة. أما الشكل الذي كانت تلك الحركة تأخذه - احتفاظ الكواكب الدائم بمدارات إهليلجية حول الشمس - فقد بقي بحاجة إلى تفسير.

كثرة من فرضيات ديكارت المستنتجة بالحدس حول كونه المؤلف من الجسيمات - بما فيها أكثر قوانينه الخاصة بصدام الجسيمات وملؤه للكون بدوامات جسيمات متحركة (حاول توظيفها لتفسير تعرض الكواكب للدفع إلى الخلف لإعادتها إلى أفلاكها) - لم يحافظ عليها خلفاؤه. إلا أن تصوره الأساسي للكون المادي بوصفه منظومة ذرية خاضعة لتحكم بضعة قوانين ميكانيكية أصبح النموذج الإرشادي

الهادي بالنسبة إلى علماء القرن السابع عشر المشتبكين مع التجديد الكوبرنيكي. ولأن لغز الحركة الكوكبية بقي المشكلة الأبرز بالنسبة إلى علم ما بعد كوبرنيك في سعيه إلى ترسيخ كوزمولوجيا متجانسة ومطّردة ذاتياً، فإن قيام ديكارت بعزل عامل «السقوط» كان أمراً لا مهرب منه. ومع تطبيق مفهوم العطالة عند ديكارت على مدارات كبلر الإهليلجية، ومع مبدأ التفسير الميكانيكي العام المضمر في نظريتهما الأوليتين عن حركة الكواكب (نظرية الأنيميا موتريكس والمغنطيسية لكبلر، ونظرية الدوامات الجسيمية عند ديكارت)، كانت المشكلة قد اكتسبت تحديداً بات علماء لاحقون -بورلي، هوك، وهويغنز- قادرين على العمل المثمر من خلاله. وكانت ديناميكيات غاليليو قد زادت من تحديد المشكلة عبر المبادرة عملياً في التصدي للفيزياء الأرسطوطاليسية، ومن خلال اعتماد قياسات رياضية دقيقة لأجسام ثقيلة ساقطة نحو الأرض. وهكذا فإن مسألتين أساسيتين بقيتا، واحدة سماوية وأخرى أرضية: وما الذي يجعل الأرض والكواكب الأخرى ساقطة باستمرار نحو الشمس، بالرغم من وجود العطالة؟ وما الذي يجعل الأشياء السماوية ساقطة باتجاه الأرض، بالمثل، بالرغم من أننا بصدد أرض متحركة غير مركزية؟

واحتمال الرد على السؤالين كليهما بالجواب نفسه بقي مطرد التنامي مع عمل كبلر، غاليليو، وديكارت. وفكرة وجود قوة جذب فاعلة فيما بين سائر الأجسام المادية كانت هي الأخرى تتطور. فبين الإغريق كان إيمبدوقليس قد افترض وجود مثل هذه القوة. وبين المدرسين، كان الأورسمي قد حاجج قائلاً بأن من شأن تفسير بديل لأجسام ساقطة نحو الأرض أن يتمثل بأن المادة ميالة طبيعياً إلى جذب مواد أخرى، إذا كان أرسطو على خطأ في تأكيد مكانة الأرض المركزية الفريدة. لم يكن أي من كوبرنيك وكبلر قد تردد في استحضار مثل هذا الاحتمال دفاعاً عن أرضهما المتحركة. ومع حلول الربع الثالث من القرن السابع عشر كان روبرت هوك قد نجح في اقتناص النتيجة المركبة بوضوح: ثمة قوة جذب واحدة ممسكة بزمam الحركات الكوكبية من جهة والأجسام الساقطة من جهة ثانية. يضاف إلى ذلك أنه قام بعرض فكرته ميكانيكياً ببندول متأرجح في مسار دائري مطول، دأبت قوة جذب مركزية على حرف حركته الخطية باستمرار. ومثل هذا الاستعراض نجح في تسليط الكثير

من الضوء على مدى أهمية الميكانيك الأرضي من أجل تفسير الظواهر السماوية. ألقى بندول هوك الضوء على مدى نجاح الخيال العلمي في تغيير السماوات جذرياً من كونها دنيا متعالية لها قوانينها الخاصة إلى تأكيد أنها ليست مختلفة، من حيث المبدأ، عن ملكوت الأرض الدنيوية العادية.

أخيراً كان شرف تتويج الثورة الكوبرنيكية عبر إقرار الجاذبية قوة شاملة، كونية - قوة قادرة على التسبب المتزامن لكل من سقوط الحجارة على الأرض والمدارات المغلقة للكواكب حول الشمس - من نصيب إسحاق نيوتن المولود يوم عيد الميلاد سنة موت غاليليو. حقاً، تمثل إنجاز نيوتن المدهش بالتوصل إلى حصيلة جمع وتركيب فلسفة ديكرت الميكانيكية من ناحية، قوانين حركة الكواكب الكبلرية من ناحية ثانية، وقوانين الحركة الأرضية الغاليلية من ناحية ثالثة، وصولاً إلى إزابتها جميعاً في بوتقة نظرية شاملة موحدة. فمن خلال سلسلة غير مسبقة من الاكتشافات والبداهات الرياضية، أقر نيوتن بأن على الكواكب، كي تحافظ على أفلاكها الثابتة في سرعات وأبعاد نسبية محددة في قانون كبلر الثالث، أن تكون منجذبة نحو الشمس بقوة جذب متناقصة بعكس مربع المسافة الفاصلة عن الشمس، وبأن الأجسام الساقطة باتجاه الأرض - لا أي حجر قريب فقط بل والقمر البعيد أيضاً - خاضعة للقانون نفسه. يضاف إلى ذلك أنه اشتق رياضياً من قانون التربيع العكسي الأشكال الإهليلجية للمدارات الكوكبية من جهة وتباين سرعتها (مساحات متساوية في أوقات متكافئة) كما هي محددة في قانوني كبلر الأول والثاني، من جهة ثانية. وهكذا فإن جميع المسائل الكبيرة المنتصبة في وجه الكوبرنيكيين قد حُلّت أخيراً - ما الذي يحرك الكواكب؟ كيف تستطيع الكواكب البقاء في مداراتها؟ ما الذي يجعل الأشياء الثقيلة تهوي باتجاه الأرض؟ ما طبيعة البنية الأساسية للكون؟ ماذا عن قضية الثنائية بين ما هو سماوي وما هو أرضي؟ كانت الفرضية الكوبرنيكية قد استحضرت الحاجة، ثم ما لبثت أن اهتدت إلى كوزمولوجيا جديدة، شاملة، متناغمة ذاتياً.

بنوع أنموذجي من المزوجة بين الصرامة التجريبية ونظيرتها الاستنتاجية كان نيوتن قد نجح في صياغة عدد قليل جداً من القوانين الرئيسة التي بدت متحكمة

بالكون (الكوزموس) كله. ومن خلال قوانينه الثلاثة (قوانين العطالة، القوة، ورد الفعل المساوي) ونظرية الجاذبية الشاملة، قام ليس فقط بإرساء أساس فيزيائي لسائر قوانين كبلر، بل وكان أيضاً قادراً على اشتقاق حركات الأمواج، سبق الاعتدالين (الربيعي والخريفي)، مدارات الشهب، مسار حركة القذائف المدفعية وغيرها من المقذوفات أو الصواريخ - بالفعل، جميع التجليات المعروفة للحركات السماوية والأرضية باتت الآن موحدة في خانة واحدة من القوانين الفيزيائية. ما من جزيء مادي في الكون إلا ويجتذب كل جزيء آخر بقوة متناسبة طردياً مع الفرق بين الكتلتين وعكساً مع مربع المسافة بينهما. كان نيوتن قد كافح لاكتشاف التصميم الإجمالي الكبير للكون، وكان قد نجح نجاحاً مشهوداً. ورؤية ديكرارت للطبيعة آلة منظمة تنظيماً مثالياً خاضعة لقوانين رياضية وقابلة للفهم من قبل العلم البشري كانت قد تحققت.

على الرغم من أن مفهوم نيوتن العلمي للجاذبية بوصفها قوة فاعلة عن بعد - وهو مفهوم مستعار من دراساته للعواطف الإيجابية والسلبية إزاء فلسفة الزهد والسميماء (الخميماء، الكيمياء القديمة) - بدا باطنياً وعلى مستوى ضعيف من الميكانيكية بنظر الفلاسفة الميكانيكيين في القارة الأوروبية، وأربك حتى نيوتن، فإن الاشتقاقات الرياضية كانت أكثر إدهاشاً في شمولها من أن تكون قابلة للتصديق. فمن خلال مفهوم قوة جذب محددة نوعياً، كان قد تمكن من توحيد أطروحتي علوم القرن السابع عشر الرئيسيتين - الفلسفة الميكانيكية والتراث الفيثاغورسي. ولم يمض وقت طويل قبل أن يتم الترحيب بكل منهجه واستنتاجاته على أنها الأنموذج الإرشادي للممارسة العلمية. ففي سنة 86 - 1687، قامت جمعية لندن الملكية بنشر المبادئ الرياضية للفلسفات الطبيعية (برنسيبا ماتيماتيكافيلوسوفياي ناتوراليس). وعلى امتداد العقود الآتية ظلت مآثرته موضوع تمجيد واحتفال بوصفها رمز انتصار العقل الحديث على الجهل القديم والوسيط. كان نيوتن قد كشف النقاب عن الطبيعة الحقيقية للواقع: وقد عدّه فولتير أعظم من سبق لهم أن عاشوا من الرجال.

باتت الكوزمولوجيا النيوتونية - الديكارتية مترسخة بوصفها القاعدة الصلبة لنظرة عالمية جديدة. فمع حلول بداية القرن الثامن عشر، بات الإنسان المتعلم في

الغرب يعرف أن الرب كان قد خلق الكون بوصفه نظاماً ميكانيكياً معقداً، مؤلفاً من جزيئات مادية متحركة في فضاء لانهائي محايد وفقاً لبضعة مبادئ أساسية، مثل العطالة والجاذبية، قابلة للتحليل رياضياً. وفي هذا الكون تدور الأرض حول الشمس. وهي ليست إلا واحدة من حشد من النجوم، تماماً كما أن الأرض ما هي إلا كوكب بين عدد غير قليل من الكواكب، ولم تكن أي منهما، لا الأرض ولا الشمس، مركز الكون. ثمة حزمة واحدة من القوانين الفيزيائية تحكم العالمين السماوي والأرضي اللذين لم يعودا، إذًا، متميزين. تماماً مثلما هي السماوات مؤلفة من أشياء مادية، فإن حركاتها محكومة بقوى ميكانيكية طبيعية.

وقد بدا أيضاً أن من المعقول افتراض أن الرب بادر، بعد إنجازه لعملية خلق هذا الكون المقعد والمنظم، إلى أن ينأى بنفسه عن أي مزيد من الانخراط أو التدخل الفاعل في الطبيعة، تاركاً إياها تدير شؤونها بنفسها وفقاً لجملة هذه القوانين الكاملة، الثابتة. وهكذا فإن الصورة الجديدة للخالق كانت، إذًا، صورة مهندس معماري إلهي، صورة أستاذ رياضيات كبير، وصورة صانع ساعات ماهر، في حين بدا الكون ظاهرة مضبوطة بدقة ولا شخصية أساساً. أما دور الإنسان في الكون فإن أفضل حكم عليه يتم من منطلق أنه تمكن، بفضل ذكائه الخاص، من اختراق نظام الكون الجوهري وما لبث أن أصبح قادراً على توظيف تلك المعرفة لخدمة أغراضه وتعظيم قدراته. ومما لا تشويه ذرة شك واحدة أن الإنسان هو تاج الخلق. باتت الثورة العلمية - وولادة الحقبة الحديثة - مكتملتين.

الثورة الفلسفية

بقيت مهنة الفلسفة خلال هذه القرون المحورية وثيقة الارتباط بالثورة العلمية، التي صاحبتهَا وَخَفَرَتْهَا، وَفَرَّتْ لَهَا أساساً، وخضعت لقولبتها نقدياً. أما الآن فقد نجحت الفلسفة بالفعل في اكتساب هوية وبنية جديدتين مع شروعهَا في اقتحام حقبتها العظيمة الثالثة في تاريخ العقل الغربي. خلال جزء كبير من الحقبة الكلاسيكية كانت الفلسفة، رغم تأثرها بكل من الدين والعلم على حدٍ سواء، قد شغلت مكانة مستقلة إلى حدٍ كبير بوصفها عنصر تحديد وحكم بالنسبة إلى النظرة العالمية للثقافة

المتعلمة، ثقافة القراءة والكتابة. ومع مجيء العصر الوسيط قام الدين المسيحي بتولي تلك المكانة المرموقة، فيما باتت الفلسفة مضطلة بدور ثانوي تابع في عملية الجسر بين الإيمان والعقل. أما مع مجيء الحقبة الحديثة فقد بدأت الفلسفة تفرض نفسها بوصفها قوة مستقلة مئة بالمئة في الحياة الفكرية للثقافة. وبعبارة أكثر دقة، بادرت الفلسفة الآن إلى إطلاق عملية النقل التاريخي للولاء من الدين إلى العلم.

بيكون

في عقود القرن السابع عشر نفسها التي شهدت في إيطاليا قيام غاليليو باجتراف الممارسة العلمية الجديدة، بادر فرانسيس بيكون في إنجلترا إلى إعلان ميلاد حقبة جديدة كانت ستشهد قيام العلوم الطبيعية بإضفاء نوع من الخلاص المادي على الإنسان ليصاحب تقدمه الروحي نحو الألفية المسيحية (السعيدة). برأي بيكون تطلب اكتشاف العالم الجديد من قبل المستكشفين الكوكبيين اكتشافاً موازياً لعالم عقلي جديد يتم فيه التغلب على جملة أنماط التفكير القديمة، الأهواء التقليدية، التشوهات الذاتية، الاضطرابات اللفظية، والعمى الفكري العام من خلال اعتماد منهج جديد على صعيد اكتساب المعرفة. كان لا بد لهذا المنهج من أن يكون تجريبياً في الأساس: عبر الرصد المتأنى والدقيق للطبيعة والاجتراف البارع للعديد والمتنوع من التجارب، التي يتم إجراؤها في سياق بحوث تعاونية منظمة، بات العقل البشري قادراً على الإنجاز التدريجي لعملية استنباط تلك القوانين والتعميمات التي من شأنها أن تكسب الإنسان فهم الطبيعة الضروري للتحكم بها. وكان من شأن مثل هذا العلم أن يجلب للإنسان مكاسب لا تقدر بثمن، وأن يمكنه من إعادة فرض سيادته على الطبيعة، تلك السيادة التي كان قد أضاعها مع سقوط آدم.

في حين أن سقراط كان قد ساوى المعرفة بالفضيلة، فإن بيكون ساوى المعرفة بالسلطة والنفوذ، بالقوة. ففائدتها العملية هي المعيار الحقيقي لشرعيتها. مع بيكون تولى العلم دوراً جديداً - نفعياً، طوبوياً، بوصفه النظير المادي والبشري لخطة الرب القائمة على الخلاص الروحي. لم يخلق الرب الإنسان إلا ليفسر الطبيعة ويفرض هيمنته عليها. صحيح أن سقوط الإنسان الأول تطلب جعل مثل هذا المسعى شاقاً

وعرضة للأخطاء، غير أن هذا الإنسان من شأنه، شرط قيامه بضبط عقله وتطهير نظراته إلى الطبيعة من الأهواء والأحكام المسبقة القديمة قدم الزمن، أن يبلغ مستوى امتلاك حقه السماوي. عبر العلم، بوسع إنسان الحقبة الحديثة تأكيد تفوقه على القدماء. تبين أن التاريخ ليس دَوْرِيًّا، كما كان يظن القدماء، بل هو تقدمي، تصاعدي، لأن الإنسان بات واقفاً على عتبة حضارة علمية، جديدة. مفعماً بالشك إزاء جملة المذاهب الدارجة ونافذ الصبر حيال مما حركات القياسات المنطقية لدى المدرسين الأرسطوطاليسيين، التي لم يرها أكثر من عقبات طال احترامها على طريق المعرفة المفيدة، أصريكون على أن التقدم في العلوم يتطلب إعادة صياغة جذرية لجملة أسس هذه العلوم. ليس الأساس الحقيقي للمعرفة إلا العالم الطبيعي والمعلومات المستمدة منه عبر الحواس البشرية. فملء العالم بأسباب نهائية مفترضة، كما فعل أرسطو، أو بجواهر سماوية (ربّانية) يدركها العقل، كما فعل أفلاطون، لم يكن إلا حجباً للإنسان عن أي فهم حقيقي للطبيعة كما هي، بالاستناد الراسخ إلى أساس التواصل التجريبي والمحاكمة الاستدلالية بدءاً بالجزئيات. لم يعد طالب المعرفة ملزماً بالانطلاق من أي تعريفات مجردة وفروق لفظية انتقلاً بعدهما إلى المحاكمة استدلالياً وصولاً إلى إقحام الظواهر في نظام مرسوم من قبل. عليه، بدلاً من ذلك، أن يبدأ بالتحليل المعايير لبيانات ملموسة فيصل، عندئذ فقط، إلى المحاكمة استقرائياً، ويحذر، ليتوصل إلى استنتاجات عامة، مدعومة تجريبياً.

دأب ليكون على توجيه النقد إلى أرسطو والمدرسين بسبب مبالغتهم في التعويل على الاستنتاج في المعرفة، لأن المقدمات التي يتم استيلاد النتائج منها قد لا تكون ببساطة سوى تليفات زائفة ابتدعها عقل الفيلسوف دون أي أساس في الطبيعة. ومن وجهة نظر بيكون، فإن كل ما يمكن للعقل الخالص أن يقرره في مثل هذه الظروف لا يعدو كونه استجراراً من ذاته لشبكة من التجريدات غير المتمتعة بأي صدقية موضوعية. أما الفيلسوف الحقيقي فيبادر، بدلاً من ذلك، إلى المقاربة المباشرة للعالم الواقعي ودراسته، دون التورط الزائف في استباق الحويلة والانحياز إليها. يقوم بتطهير العقل من تشويهااته الذاتية. فالبحت الأرسطوطاليسي عن أسباب وقضايا

شكلية ونهائية، والإيمان القَبلي بامتلاك الطبيعة لأهداف غائية وجواهر أنموذجية أصلية، ليسا إلا اثنين من هذه التشويهات الجذابة الخادعة للعقل الملوث بالعاطفة. لا بد من نبذهما بوصفهما عديمي الفائدة غير منطويين على أي ثمار تجريبية. لم تكن أشكال الفلاسفة التقليديين إلا أوهاماً، مع بقاء كلماتهم مiale إلى الحجب بدلاً من الكشف. لا بد من نبذ التصورات المسبقة واللغولاعتماد الاهتمام المباشر بالأشياء وأنظمتها المرصودة. فالحقائق «الضرورية» أو «النهائية» يجب اعتمادها بقدر كبير من البهجة. ولاكتشاف النظام الحقيقي للطبيعة، لا بد من تطهير العقل من جميع عوائقه الداخلية، تنقيته من النزوع الاعتيادي إلى إنتاج أحلام يقظة محققة قبل أي استقصاء تجريبي. يتعين على العقل أن يتواضع، أن يكبح جماحه. وإلا فإن العلم سيكون مستحيلاً.

لم يكن افتراض أن العالم مخترق ومنظم بطريقة تجعله في متناول عقل الإنسان على نحو مباشر، بما يوصل هذا العقل، مباشرة مرة أخرى، إلى معرفة أغراض الرب الخفية، كما فعل فلاسفة العصور القديمة والوسطى، إلا منعاً للعقل من النفاذ إلى لب أشكال الطبيعة الفعلية. فقط بالاهتداء إلى الفرق بين الرب وخلق، وبين عقل الرب وعقل الإنسان، يستطيع الأخير أن يحقق تقدماً حقيقياً في العلم. على هذا النحو عبر بيبكون عن روح الإصلاح (الديني) وأوكم. لا بد من نبذ أي «لاهوت طبيعي» كما في المدرسية الكلاسيكية بوصفها جمعاً للأضداد، مزاجاً زائفة ومضللة بين قضايا الإيمان وأمور الطبيعة. لكل مجال قوانينه الخاصة ومنهجه المناسب. ينتمي اللاهوت إلى دنيا الإيمان، أما دنيا الطبيعة فتجب مقاربتها بعلم طبيعي محرر من شوائب الافتراضات غير ذات العلاقة المستمدة من الخيال الديني. بوسع كل من اللاهوت والعلم أن يحققا قدراً من الازدهار شرط إبقائهما منفصلين عن صواب، كما بوسع الإنسان أن يخدم خالقه على نحو أفضل عبر فهم الأسباب الطبيعية الحقيقية للملكة الأرضية - وصولاً إلى الإمساك بزمام التحكم بها كما شاء الرب.

ولأن جميع الأنظمة الفلسفية السابقة من الإغريق وصاعداً كانت مفتقرة إلى نزعة تجريبية ذات قاعدة نقدية صارمة، بسبب تعويلها على سلاسل من البنى العقلانية

والخيالية غير المدعومة بالاختبار المتأني، فإنها بقيت أشبه بعروض مسرحية فخمة مسلية، بلا علاقة حقيقية مع العالم الواقعي الذي دأبت على تشويبه بقدر كبير من الأنافة. كثيراً ما تمخضت الحاجات العاطفية وأساليب التفكير التقليدية، وباطراد، عن دفع الإنسان إلى إساءة إدراك الطبيعة، إلى أنسنتها - الطبيعة،، وإلى جعلها ما يتمناه لا ما هي في الحقيقة. أما الفيلسوف الحقيقي فلا يحاول تضيق العالم وتقليصه لإحكامه في دائرة فهمه، بل يجاهد ليوّسع مداركه لتصبح قادرة على استيعاب العالم. ذلك هو الذي يجعل مهمة الفيلسوف الأولى والأهم متمثلة، برأي بيكون، بالمعينة الطازجة للجزئيات. ومن خلال التوظيف الحصيف والبارع للتجارب تصبح أدلة الحواس قابلة للتصويب والتعزيز التدريجين وصولاً إلى إماطة اللثام عن الحقائق الكامنة في الطبيعة. وهكذا فإن من الممكن أن يتم، أخيراً، ذلك الزواج بين عقل الإنسان والكون الطبيعي، ذلك الزواج الذي تنبأ بيكون بأن من شأن ثماره أن تكون سلسلة طويلة من الاختراعات العظيمة المؤهلة لتحرير البشرية من ألوان يؤسها. فخلاص العرفان، بل خلاص عظمة الإنسان نفسه كامن في مستقبل العلوم.

باتت الانعطافة الحديثة في تيار الفلسفة واضحة المعالم مع بيكون. فاسمانية وتجريبية المدرسين الجدد، وانتقاداتهم المتزايدة لكل من أرسطو واللاهوت التأملي، اهتمت إلى تعبيرات جريئة ونافذة. صحيح أن بيكون بالغ، بالرغم من كل عبقريته ودهائه، في الاستخفاف بقوة الرياضيات على صعيد تطوير العلوم الطبيعية الجديدة، أخفق في التقاط ضرورة المحطة النظرية التي تسبق الرصد التجريبي، وبقي غافلاً تماماً عن أهمية نظرية مركزية الشمس الجديدة؛ غير أن مناصرته القوية للتجربة بوصفها المصدر الشرعي الوحيد للمعرفة الصحيحة أفضت عملياً إلى إعادة توجيه العقل الغربي نحو العالم التجريبي، نحو المعينة المنهجية للظواهر الطبيعية، ونحو رفض جملة الافتراضات التقليدية - اللاهوتية منها والميتافيزيقية على حد سواء - لدى متابعة مسيرة تقدم المعرفة والعلم. لم يكن بيكون فيلسوفاً نظامياً كما لم يكن عالماً صارم الممارسة. لعله كان بين بين، بين هذا وذاك، نجحت قوة بلاغته وصيغته

الرؤية في إقناع أجيال المستقبل بضرورة إنجاز برنامجهِ الثوري: برنامج الاجتياح العلمي للطبيعة خدمة لرخاء الإنسان ومجد الرب.

ديكارت

إذا كان سيكون في إنجلترا هو الذي أسهم في الإحياء بما هو مميز من شخصية، توجه، وصرامة في العلم الجديد، فإن ديكارت كان، على النقيض من ذلك، صاحب مشروع إرساء الأساس الفلسفي لهذا العلم، وقد نجح، بذلك، في إنطاق البيان التاريخي المحدد لقامة النفس الحديثة.

ففي عصر وجد نفسه في مواجهة نظرة عالمية متداعية، مع اكتشافات غير متوقعة وباعثة على الحيرة على جميع الأصعدة، ومع انهيار سلسلة من المؤسسات الأساسية والتقاليد الثقافية، ثمة نسبية قائمة على الشك حول إمكانية امتلاك المعرفة اليقينية راحت تنتشر بين صفوف فئات المثقفين الأوروبيين. لم تعد المرجعيات الخارجية قابلة للثقة الساذجة، بصرف النظر عن مدى تمتعها بالاحترام، إلا أن أي معيار جديد مطلق للحقيقة يحل محل نظيره القديم لم يصبح موجوداً بعد. وهذا اللايقين المعرفي (الابستمولوجي)، وقد زاد حدة جراء حشد الفلسفات القديمة المتنافسة التي دأب الإنسانىون على إغراق النهضة بها، ما لبث أن اكتسب قوة دفع إضافية بسبب تدفق موجة أخرى من التأثيرات الإغريقية - مع استعادة دفاع سكستوس امبيريكوس الكلاسيكي عن نزعة الشك. كان كاتب المقالات الفرنسي مونتاني شديد الحساسية إزاء المزاج الجديد، وقد بادر بدوره إلى إضفاء صوت حديث على جملة الشكوك المعرفية القديمة. إذا كان إيمان الإنسان يتحدد بالعادة الثقافية، إذا كان من شأن الحواس أن تكون خادعة، إذا لم تكن بنية الطبيعة متناغمة بالضرورة مع عمليات العقل، وإذا بقيت نسبية العقل وهشاشته أمام الخطأ دائبتين على إعاقة معرفة الرب أو المعايير الأخلاقية المطلقة، فليس ثمة أي شيء مؤكد وبقيني.

ثمة أزمة شك الفلسفة الفرنسية كانت قد برزت على السطح، وهي أزمة عاشها ديكارت الشاب، وهو الغائص في بحار النزعة العقلانية النقدية الطاغية على تعليمه

اليسوعي، بحدّة بالغة. ومضغوطاً بالإرباكات الموروثة عن تعليمه، بجملة التناقضات الصارخة فيما بين وجهات النظر الفلسفية المتباينة، وبالأهمية المتضائلة للوحي الديني في مجال فهم العالم التجريبي، بادر ديكارت إلى العمل في سبيل اكتشاف أساس لا يمكن دحضه لمعرفة يقينية.

كان الانطلاق من الشك بكل شيء الخطوة الأولى الضرورية لأنه أراد تكنيس جميع الافتراضات والقناعات السابقة المشوّشة لمعرفة الإنسان والاكتفاء بتلك الحقائق التي يستطيع بنفسه أن يختبرها بوضوح ومباشرة بوصفها غير قابلة للشك. غير أن ديكارت كان، خلافاً لبيكون، عالم رياضيات مرموقاً وقد بدت المنهجية الصارمة المميزة لعلوم الهندسة والحساب أنها الوحيدة الواعدة باليقينية التي كان يسعى إليها بحماسة في القضايا الفلسفية. فالرياضيات تبدأ بإعلان مبادئ أولى بسيطة واضحة ذاتياً، بدهيات أساسية يمكن اعتمادها لاستنتاج حقائق أكثر تعقيداً وفقاً لمنهج عقلاني صارم. وعبر تطبيق محاكمة دقيقة وشاقة على سائر مسائل الفلسفة، ومن خلال عدم التسليم إلا بتلك الأفكار التي كان عقله يراها واضحة، مميزة، وبريئة من التناقض الداخلي، نجح ديكارت في إقرار وسيلته المناسبة للوصول إلى اليقين المطلق. كان من شأن العقلانية النقدية المنضبطة أن تتغلب على المعلومات غير الجديرة بالثقة عن العالم، تلك المعلومات المأخوذة من الحواس أو الخيال. وكان من شأن ديكارت، إذ عكف على استخدام مثل هذا المنهج، وتأسيس علم جديد مرشح لإدخال الإنسان في حقبة جديدة قائمة على ركائز المعرفة، الحكمة، والخير، أن يصبح أرسطو الجديد.

وهكذا فإن نزعة الشك تزاوجت مع علم الرياضيات لإنجاب الثورة الديكارتية في الفلسفة. أما الحد الثالث لتلك الثورة، وقد كان حافز الشك المنهجي والمحاكمة الواضحة ذاتياً ونتائجها على حدّ سواء، فقد شكل القاعدة الأساسية لمجمل المعارف الإنسانية: إنه يقين وعي الفرد لذاته. ومن خلال عملية الشك المنهجي بكل شيء، حتى بالواقع الجلي للعالم الفيزيائي بل ولجسده هو (الذي يمكنه أن يكون مجرد حلم)، استنتج ديكارت أن معطى واحداً فقط غير خاضع للشك، ألا وهو واقع أو حقيقة أنه يشك. أقله ثمة الـ «أنا» الواعي للشك، الفاعل لفعل التفكير، موجود. أقله هذا القدر

مؤكد: كوغيتو، إيرغو سوم - أنا أفكر، إذن أنا موجود. كل ما عدا ذلك خاضع للشك، باستثناء حقيقة وعي المفكر الذاتي غير القابل للاختزال. ولدى الإقرار بهذه الحقيقة المؤكدة، فإن العقل يستطيع أن يدرك ما يميز اليقين نفسه: فالمعرفة المؤكدة إن هي إلا تلك التي يمكن تصورها بوضوح وتمييز.

وهكذا فإن الكوغيتو (أنا أفكر) كان المبدأ والأنموذج الإرشادي الأول لكل معرفة أخرى، الموفر لأساس مناسب لاستخلاص استنتاجات لاحقة من جهة، ومثال واضح لسائر البدايات العقلانية الأخرى الواضحة ذاتياً من جهة ثانية. ومن الوجود غير القابل للشك لفاعل فعل الشك، وهو بحد ذاته وعي بعدم الكمال والمحدودية، استنتج ديكارت الوجود الضروري لكيان لانتهائي كامل هو الرب. شيء ما لا يستطيع أن يصدر عن لا شيء، كما لا يمكن لأي أثر أن يمتلك واقعاً غير مستمد من سببه. وفكرة الرب بالغة الضخامة والكمال إلى درجة أنها مستمدة على نحو بدهي، بالضرورة، من واقع يتجاوز المفكر المحدود والطارئ؛ ومنه يقين رب موضوعي كلي القدرة. فقط من خلال الافتراض المسبق لرب كهذا يمكن تأكيد جدارة النور الطبيعي لعقل الإنسان بالثقة، أو الواقع الموضوعي لواقع عالم الظواهر. فإذا كان الرب رباً، بمعنى كيان كامل، فإنه لن يخدع الإنسان والعقل الذي يزود الإنسان بحقائق واضحة ذاتياً.

ومما ينطوي على أهمية موازية أن مبدأ الكوغيتو (أنا أفكر) تمكن أيضاً من الكشف عن ترتيب وتقسيم جوهرين في العالم. فالإنسان العقلاني يعرف أن وعيه هو مؤكد، ومختلف كلياً عن العالم الخارجي للأشياء المادية، التي هي أقل يقيناً على الصعيد المعرفي، ولا يمكن إدراكهما إلا كأشياء. وهكذا فإن ريس كوغيتانس المادة المفكرة -، التجربة الذاتية، الروح، الوعي، ذلك الذي يدرك الإنسان أنه داخلي - فهم على أنه مختلف أساساً ومنفصل عن ريس اكستنس - المادة الممتدة، العالم الموضوعي، المادة، الجسم الفيزيائي، النباتات والحيوانات، الحجارة والنجوم، الكون الفيزيائي كله، كل شيء يدركه الإنسان على أنه خارج عقله. فقط في الإنسان اجتمع الواقعان بوصفهما عقلاً وجسداً، وكل من قدرة عقل الإنسان على المعرفة والواقع الموضوعي والنظام للعالم الطبيعي اهتديا إلى منبعهما المشترك في الرب.

ومن هنا يتم، على أحد جانبي الثنائية الديكارتية، فهم النفس على أنه عقل، والوعي الإنساني على أنه وعي المفكر بامتياز. الحواس ميالة إلى التسبب والوقوع في الخطأ، الخيال فريسة تشويهات الوهم، العواطف غير ذات أهمية لأي فهم عقلاني معين. وعلى الجانب الآخر من الثنائية، وفي تعارض مع العقل، تكون جميع أشياء العالم الخارجي مفتقرة إلى الوعي الذاتي، الهدف، أو الروح. فالكون المادي خالٍ كلياً من الصفات البشرية. ولعل جميع الظواهر المادية، بوصفها أشياء مادية قابلة من حيث الجوهر للفهم على أنها آلات - أشبه بالآتمات القريبة من الحياة والآلات، الساعات، المطاحن، والنافورات الحقيقية التي درج أوروبيو القرن السابع عشر على بنائها والاستمتاع بها. قام الرب بخلق الكون وتحديد القوانين الميكانيكية، أما بعد ذلك فإن النظام متحرك ذاتياً، والإله الأسمى والأعلى يتولى بناءه الذكاء الأعلى والأسمى.

ليس الكون، إذًا، عضوية حية، كما رأى أرسطو والمدرسيون، يضيء عليها الهدف الغائي أشكالاً ويحركها. بعد وضع مثل هذه التصورات المسبقة جانباً والاكتماء باستخدام عقل الإنسان التحليلي وحده للحدس بأبسط وأوضح وصف للطبيعة، يتضح أن الكون مؤلف من مواد ذرية بلا حياة. وأفضل فهم لمثل هذه المواد هو عن طريق المبادئ الميكانيكية، وتحليلها اختزالياً إلى أبسط أجزائها، وإدراكها بدقة من منطلق ترتيبات وحركات تلك الأجزاء: «قوانين الميكانيك مماثلة لقوانين الطبيعة». وما ادعاء الإنسان رؤية أشكال وأغراض كامنة في الطبيعة إلا تأكيداً لعقوق ميتافيزيقي، زعماً لتواصل مباشر مع عقل الرب. ومع ذلك فإن العالم المادي بقي، لكونه كلي الموضوعية، مادياً راسخاً دون لبس، قابلاً للقياس أساساً. ومن ثم فإن أقوى أدوات الإنسان لفهم الكون هي الرياضيات الخاضعة لنور عقل الإنسان الطبيعي.

ولدعم الميتافيزيقا ونظرية المعرفة عنده، عمد ديكارت إلى توظيف تمييز غاليليو بين صفات أولية، قابلة للقياس، وأخرى ثانوية، أكثر ذاتية للأشياء. وفي سعيه إلى فهم ذلك الكون يتعين على العالم ألا يركز على المواصفات البادية للإدراك الحسي

وحدها، التي تكون عرضة للخطأ الذاتي والتشويه الإنساني، بل يجب أن يكتفي، بدلاً من ذلك، بالانتباه إلى جملة الصفات الموضوعية التي يمكن إدراكها بوضوح وتمييز وتحليلها كمياً - امتداداً، شكلاً، عدداً، دواماً، جاذبية محددة، موقعاً نسبياً. وعلى هذا الأساس فإن بوسع العلم أن يتقدم مستخدماً آليتي التجريب والافتراض. وبالنسبة إلى ديكارت ليس الميكانيك إلا صنفاً من صنوف «رياضيات كونية» تمكّن من تحليل الكون المادي تحليلاً شاملاً وتوظيفه على نحو فاعل لخدمة صحة البشر وراحتهم. وإذا كان العالم خاضعاً لحكم الميكانيك الكمي، فإن الإيمان المطلق بعقل الإنسان يبقى مبرراً. هنا، إذاً، يكمن الأساس الصالح لفلسفة عملية - لا فلسفة المدارس التأملية، بل فلسفة تهب الإنسان فهماً مباشراً لقوى الطبيعة بما يوفر إمكانية جعلها تخدم أغراضه.

يبادر عقل الإنسان أولاً إلى تثبيت وجوده الخاص، من خلال الضرورة التجريبية، ثم وجود الرب، عبر الضرورة المنطقية، ومن هناك واقع العالم الموضوعي ونظامه العقلاني المضمونين من قبل الرب. قام ديكارت بتتويج عقل الإنسان بوصفه المرجعية العليا في أمور المعرفة، القادرة على تمييز الحقيقة الميتافيزيقية اليقينية وعلى بلوغ الفهم العلمي اليقيني للعالم المادي. والعصمة المنسوبة ذات يوم إلى الكتاب المقدس أو البابا الأعلى وحده انتقلت الآن إلى عقل الإنسان نفسه. فعلى الصعيد العملي، أقدم ديكارت، دونما قصد، على إطلاق ثورة كوبرنيكية في اللاهوت، لأن نمط محاكمته يشي بأن وجود الرب يتقرر عن طريق عقل الإنسان لا العكس. وعلى الرغم من ضمان بداهة يقين وجود الرب عبر صدق الرب الكريم على صعيد خلق عقل إنساني جدير بالثقة، فإن ذلك الاستنتاج لا يمكن تأكيده إلا بالاستناد إلى أساس معيار فكرة واضحة ومميزة، حيث تكون المرجعية متجذرة في حكم صادر عن العقل الإنساني الفردي. وبالنسبة إلى المسألة الدينية النهائية يكون القول الفصل عائداً لنور عقل الإنسان الطبيعي، حتى مجيء ديكارت، بقيت حقيقة الوحي متمتعة بمرجعية موضوعية خارج المحاكمة البشرية، أما الآن فإن مشروعية هذه الحقيقة بدأت تخضع لتأكيد عقل الإنسان. فالاستقلالية الميتافيزيقية التي كان لوثر قد طالب بها في إطار معايير الدين

المسيحي، أعلنها ديكارت الآن على نحو أشمل. ففيما كان يقين لوثر الأساسي متمثلاً بإيمانه بنعمة الرب المخلّصة كما تجلّت في الإنجيل، جاء يقين ديكارت الأساسي متجسداً في إيمانه بآيات الوضوح الإجرائية للمحاكمة الرياضية مطبقة على خلو الذات أو النفس المفكرة من احتمال الشك.

يضاف إلى ذلك أن ديكارت أسهم، بتأكيد هذه الثنائية الجوهرية بين المادة المفكرة والمادة الممتدة، في تحرير العالم المادي من ارتباطه الطويل بالإيمان الديني، متيحاً للعلم فرصة تطوير تحليله لذلك العالم من منطلقات غير ملوثة بأي مواصفات روحية أو إنسانية وغير مقيدة بأي عقائد لاهوتية جامدة. لم يسبق لكل من عقل الإنسان والعالم الطبيعي أن كانا مستقلين، كل منهما عن الآخر، ومنفصلين عن الرب بعضهما عن بعض، كما هما اليوم.

هنا، إذاً، كان الإعلان الأنموذجي للأصلي للذات الحديثة، مؤسّسة بوصفها كينونة مستقلة تماماً، ومحددة ذاتياً، ليس وعيها الذاتي العقلاني الخاص بالنسبة إليها إلا الأولوية المطلقة - إذ يشك بكل شيء عدا نفسه، يضع نفسه في واجهة ليس فقط جملة المرجعيات التقليدية بل العالم، بوصفها ذاتاً في مواجهة موضوع، بوصفها كينونة مفكرة، راصدة، ومحركة، كلية التميز عن أي رب موضوعي وأي طبيعة خارجية. فثمرة الثنائية بين الذات العقلانية والعالم المادي كانت هي العلوم بما فيها قدرة هذه العلوم على إضفاء صفة اليقين على معرفة ذلك العالم، وعلى جعل الإنسان «سيد الطبيعة ومالكها». برأي ديكارت لم يكن العلم، والتقدم، واليقين المعرفي، وهوية الإنسان، جميعاً، إلا عناصر وثيقة الترابط فيما بينها كما مع تصور كون موضوعي، ميكانيكي على نحو يتعذر فصلها، وما بناء الطابع الأنموذجي الأصلي للعقل إلا على أساس هذه القاعدة المركبة.



قام بـيكون وديكارت - وهما اثنان من أنبياء حضارة علمية، من نابذي ماضٍ جاهل، ومن دارسي الطبيعة المتحمسين -، إذاً، بإعلان الركيزتين المعرفيتين التوأمين

للعقل الحديث. ففي بيانها المتتاليين عن التجريبية والعقلانية بلغت الأهمية المتنامية منذ القدم للعالم الطبيعي وعقل الإنسان، وهي التي دشنها الإغريق وأعاد المدرسون اكتشافها، مرحلة تعبيرها الحديث النهائي. وعلى هذه القاعدة الثنائية تقدمت الفلسفة وانتصر العلم: ليس صدفة بالنسبة إلى إنجاز نيوتن أن يكون الأخير قد دأب منهجياً على توظيف نوع من المزاوجة العملية بين تجريبية بيكون الاستقرائية وعقلانية ديكارت الرياضية الاستنتاجية، وصولاً إلى جني ثمرة المنهج العلمي الذي كان غاليليو أول مجترحيه.

بعد نيوتن بات العلم مهيمناً بوصفه المرجع المحدد للكون، وجددت الفلسفة موقعها نسبة إلى العلم - داعمة في الأغلب الأعم، منتقدة واستفزازية بين الحين والآخر، مستقلة ومهتمة بمجالات مختلفة أحياناً، ولكنها بعيدة، آخر المطاف، عن موقع إنكار الاكتشافات والاستنتاجات الكوزمولوجية للعلوم التجريبية التي باتت الآن متزايدة القدرة على التحكم بالنظرة العالمية الغربية. على الصعيد العملي، نجح إنجاز نيوتن في التأسيس لكل من الفهم الحديث للكون الفيزيائي - بوصفه ميكانيكياً، منظماً رياضياً، مادياً على نحو ملموس، خالياً من أي مواصفات إنسانية أو روحية، وبعيداً، خصوصاً، عن أن يكون مسيحياً من حيث البنية - من جهة، والفهم الحديث للإنسان، الذي كان ذكاؤه العقلاني قد أدرك نظام العالم الطبيعي، والذي كان، من ثم، كائناً نبيلاً لا بفضل كونه المحور المركزي لخطة السماء، كما تجلت في الكتاب المقدس، بل لأنه كان، بفضل عقله الخاص، قد تمكن من استيعاب منطلق الطبيعة الكامن في العمق وصولاً إلى بلوغ مستوى الهيمنة على قواها، من جهة ثانية.

لم تكتف الفلسفة الجديدة بمجرد عكس المعنى الجديد لتمكين الإنسان. فأهميتها كفلسفة، وسبب تأثيرها الكبير في العقل الغربي، كامنان خصوصاً في الدعم الذي تحظى به علمياً وتكنولوجياً. وعلى نحو غير مسبوق، ثمة نمط في التفكير تمخض عن نتائج مذهلة في ملموسيتها. وفي مثل هذا الإطار العظيم بدا التقدم حتمياً. أخيراً بدا مصير البشرية السعيد مؤكداً، نتيجة، ربما، لطاقتها العقلانية وإنجازاتها الملموسة الخاصة. بات واضحاً أن السعي إلى التحقق الإنساني سيجري دَفْعُهُ بتحليل وتوظيف

متزايد التعقيد والإتقان للعالم الطبيعي، ومن خلال جهود منهجية مبدولة لتوسيع دائرة استقلال الإنسان الفكري والوجودي في سائر المجالات والميادين: الفيزيائية، والاجتماعية، والسياسية، والدينية، والعلمية، والميتافيزيقية. من شأن التثقيف السليم لعقل الإنسان في بيئة جيدة التصميم أن يتمخض عن أفراد عقلانيين، مؤهلين لفهم العالم وأنفسهم، قادرين على الفعل بأعلى مستويات الذكاء في سبيل خير الجميع. ومع تحرير العقل من الأهواء، والأحكام المسبقة، والخرافات التقليدية، يصبح الإنسان قادراً على التقاط الحقيقة البديهية وصولاً إلى بناء صرح عالم عقلاي يتيح للجميع فرصة الازدهار. بات الحلم بحرية الإنسان وتحققه الكامل في هذا العالم قابلاً للتحقيق. أخيراً نجحت البشرية في الوصول إلى عصر تغمره الأنوار.

أسس النظرة الحديثة إلى العالم

كان الغرب بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر، إذاً، شاهداً على انبثاق كائن إنساني جديد الوعي الذاتي ومستقل - فضولي بشأن العالم، واثق بأحكامه الخاصة، متشكك حول الأصول (المعتقدات التقليدية الثابتة)، متمرد على السلطة، مسؤول عن معتقداته وأفعاله الخاصة، مغرم بالماضي الكلاسيكي، ولكنه أشد التزاماً بمستقبل أعظم، فخور بالإنسانية، مدرك لتميزه عن الطبيعة، واثق من قدراته الفنية بوصفه مبتكراً ومبدعاً فردياً، متأكد من قابليته الفكرية لفهم الطبيعة والتحكم فيها، وبالإجمال أقل تعويلاً على رب كلي القدرة. وهذا الانبثاق للعقل الحديث، المتجذر في التمرد على الكنيسة في القرون الوسطى والمرجعيات القديمة، بالرغم من بقائه خارجاً من رحمي هاتين التركيبتين ومعتمداً عليهما، ما لبث أن أخذ الأشكال الثلاثة المتميزة والمترابطة جدلياً (ديالكتيكياً) لكل من النهضة، والإصلاح (الديني)، والثورة العلمية، التي قامت مجتمعة بوضع حد لهيمنة الكنيسة الكاثوليكية الثقافية في أوروبا وبالتأسيس لروح العصر الحديث العلمانية، والشكّاعة، والأكثر فردانية. ومن رحم ذلك الانقلاب الثقافي العميق خرجت العلوم بوصفها ديانة الغرب الجديدة.

حين أخفقت المعركة التنينية الكبرى فيما بين الأديان في التوصل إلى حل، إذ لم تعد أي بنية عقدية توحيدية طاغية على الحضارة، برز العلم فجأة بوصفه عنوان

تحرر البشرية - عنواناً تجريبياً، عقلانياً، مناشداً الفطنة العامة وحقيقة ملموسة بوسع كل شخص لمسها ورؤيتها بنفسه. ثمة حقائق ونظريات قابلة للاختبار جُربت ونوقشت بين أنداد حلت محل آيات وحي دوغمائية مفروضة تراتبياً من قبل مؤسسة كنسية محددة. بات البحث عن الحقيقة يتم الآن من منطلق تعاون دولي، بروح حب واستطلاع منضبطة، مع نوع من الاستعداد، بل حتى التوق، لتجاوز حدود المعرفة السابقة والتعالي عليها. موفراً إمكانية جديدة لليقين المعرفي والتوافق الموضوعي، قدرات جديدة على أصعدة التنبؤ التجريبي، الابتكار التكنولوجي، والتحكم بالطبيعة، قَدَّم العلم نفسه بوصفه نعمة العقل الحديث المنقذة. قام العلم بإضفاء صفة النبيل على ذلك العقل إذ بين أنه قادر على الإدراك المباشر لنظام الطبيعة العقلاني الذي أعلنه الإغريق أولاً، ولكن على مستوى متفوق ومتعالٍ كثيراً على إنجازات القدماء ومدرسي العصور الوسطى. ما من مرجعية تقليدية محددة دوغمائياً للنظرة الثقافية، كما أن مرجعية كهذه ليست مطلوبة، لأن كل فرد يمتلك في داخله الوسيلة اللازمة لتحقيق معرفة معينة - عقله هو ورصده للعالم التجريبي.

بدا العلم، إذًا، موصلاً العقل الغربي إلى النضج المستقل، بعد إخراجه من الشرنقة المغلفة للكنيسة في القرون الوسطى، بعيداً عن الأمجاد الكلاسيكية لليونانيين والرومان. ومن النهضة وصاعداً، تقدمت الثقافة الحديثة وتركت وراءها النظرتين العالميتين القديمة والوسطى بوصفهما بدائيتين، خرافيتين، طفوليتين، لاعلميتين، وقمعيّتين. ومع حلول نهاية الثورة العلمية، كان العقل الغربي قد اكتسب أسلوباً جديداً لكشف المعرفة وكوزمولوجيا جديدة. وبسبب جهود الإنسان الفكرية والجسدية، كان العالم نفسه قد اتسع - اتساعاً هائلاً، اتساعاً غير مسبوق. والتحول الكوكبي الأكثر إثارة للدهشة كان الآن قد أطل على النفس الثقافية: الأرض متحركة. تعرض الدليل المباشر لدى الحواس الساذجة، اليقين اللاهوتي والعلمي لقرون من السذاجة، ذلك الدليل وهذا اليقين المؤكدان لشروق الشمس وغروبها، لكون الأرض تحت قدمي المرء ثابتة مئة بالمئة في مركز الكون، تعرضها للهزيمة عبر سلسلة من المحاكمات النقدية، الحسابات الرياضية، وعمليات الرصد المعززة تكنولوجياً. حقاً، لم يقف أمر الحركة

عند الأرض بل تجاوزها إلى الإنسان نفسه الذي راح يتحرك، على نحو غير مسبوق، إلى خارج حدود الكون المتناهي، الثابت، التراتبي - الهرمي الأرسطوطاليسي - المسيحي، مقتحماً مناطق جديدة، مجهولة. كانت طبيعة الواقع قد شهدت انقلاباً عميقاً بالنسبة إلى الإنسان الغربي، الذي بات يدرك ويسكن كوناً (كوزموساً) جديداً، من ألفه إلى يائه، على أصعدة الأبعاد، البنية، والمعنى الوجودي.

لم تكن الطريق مفتوحة لتصوير وإقرار شكل جديد للمجتمع يكون قائماً على مبدأي الحرية الفردية والعقلانية البديهيتين. إن الإستراتيجيات والمبادئ التي كانت العلوم قد أظهرت جدواها البالغة لاكتشاف الحقيقة في الطبيعة كانت جلية الأهمية بالنسبة إلى المجال الاجتماعي أيضاً. تماماً مثلما كانت التركيبة البطليموسية العتيقة للسموات، بنظامها المعقد، الثقيل، وغير القابل للدوام أخيراً، القائم على اصطناع الدوائر ذات المركز الواحد، قد أزيحت لتحل محلها بساطة الكون النيوتني العقلاني، توفرت أيضاً إمكانية إزاحة بُنى المجتمع القديمة المتهترئة - السلطة الملكية المطلقة، الامتيازات الارستقراطية، الرقابة الكهنوتية، القوانين القمعية والتعسفية، الاقتصادات العاجزة - لإبدالها بصيغ جديدة من الحكم مستندة لا إلى قداسة سماوية مفترضة وادعاءات تقليدية موروثية، بل إلى حقوق فردية قابلة للإثبات عقلانياً وعقود اجتماعية مفيدة لسائر المتعاقدين. لم يكن باستطاعة تطبيق الفكر النقدي المنهجي على المجتمع إلا أن يشي بالحاجة إلى إصلاح ذلك المجتمع، ومثلما نجح الفكر الحديث بإيصال الثورة العلمية إلى الطبيعة، كان من شأن هذا الفكر أن يوصل الثورة السياسية إلى المجتمع. تلك هي الطريقة التي اعتمدها جون لوك، وفلاسفة التنوير الفرنسيون من بعده، في استيعاب دروس نيوتن ومدها إلى ملكوت الإنسان.



عند هذا المنعطف كان أساس العقل الحديث وتوجهه قد ترسخا إلى حد بعيد. آن، إذًا، وأن تلخيص بعض المعتقدات الرئيسة للنظرة العالمية الحديثة، كما سبق لنا أن فعلنا من قبل مع وجهتي النظر الكلاسيكية اليونانية وفي القرون الوسطى المسيحية. غير أن علينا، كي نقوم بهذا، أن نحدد بؤرتنا بقدر أكبر من الدقة ومد تحليلنا إلى

الأمم. فالنظرة العالمية الحديثة لم تكن، مثل سلفيها، صيغة ثابتة بل طريقة دائمة التطور والتقدم في ممارسة الوجود، وما ينطوي على أهمية على نحو خاص بالنسبة إلينا هنا، أن آراء نيوتن، غاليليو، ديكارت، بيكون، والآخرين لم تكن من حيث الجوهر سوى تركيبة نهضوية مذبذبة للحديث وفي القرون الوسطى في بوتقة واحدة، أي نوع من التوفيق والجمع بين رب مسيحي خالق من جهة وكون ميكانيكي حديث من جهة ثانية، بين عقل الإنسان بوصفه مبدأ روحياً من جهة والعالم بوصفه مادة موضوعية من جهة ثانية، وما إلى ذلك. خلال العقدين اللذين أعقبا الصياغة الديكارتية - النيوتنية، واصل العقل الحديث عملية فك ارتباطه بجذوره في القرون الوسطى. عكف كتاب التنوير وباحثوه - لوك، ليبنتز، سبينوزا، بيل، فولتير، مونتسكيو، ديدرو، دالامبير، هولباخ، لامتري، بوب، بيركلي، هيوم، غِبُون، آدم سميث، وولف، كانط - على تأصيل النظرة العالمية الجديدة فلسفياً، نشرها على نطاق واسع. وترسيخها ثقافياً. ومع الوصول إلى المحطة الأخيرة كان العقل البشري المستقل قد حل كلياً محل جملة مصادر المعرفة التقليدية عن الكون، وكان بدوره قد رسم حدوده بوصفها تلك التخوم المتشكلة عبر حدود العلم التجريبي ومناهجه. ما لبثت الثورات الصناعية والديمقراطية مع صعود الغرب إلى مواقع الهيمنة الكوكبية، أن تمخضت عن سلسلة من المرفقات التكنولوجية، الاقتصادية، الاجتماعية، والسياسية الملموسة لتلك النظرة العالمية، التي زادت توطلاً وارتقاءً في سيادتها الثقافية جراء ذلك. وفي ذروة انتصار العلم الحديث على الدين التقليدي، جاءت نظرية دارون التطورية لتقحم أصل أجناس الطبيعة والإنسان نفسه في دائرة العلم الطبيعي ووجهة النظر الحديثة. وعند هذا المنعطف، كانت قدرة العلم على إدراك العالم وفهمه قد قطعت، على ما بدا، شوطاً لا يضاهي، وباتت النظرة العالمية الحديثة قادرة على تأكيد طابعها الناضج.

تتولى الخلاصة الآتية لقصة وجهة النظر الحديثة، إذاً، مهمة عكس ليس فقط صيغتها الديكارتية - النيوتنية المبكرة، بل وصورتها اللاحقة أيضاً مع سير العقل الحديث قُدماً على طريق استكمال تحقيق ذاته على نحو أشمل على امتداد عقود القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فمع وصول الإطار الديكارتية - النيوتنية إلى

نتيجته المنطقية، راحت ملابسات الحساسية الجديدة للتصورات الجديدة التي كانت قد أطلقت في النهضة والثورة العلمية تطفو على السطح تدريجياً. لنا أن نضفي صفة النظرة العالمية «الحديثة» تحديداً على تلك التي تميزت على نحو صارخ عن سابقتها، متذكرين أن الأخيرة (أي النظرة اليهودية - المسيحية) واصلت، بالفعل، الاضطلاع بدور رئيسي في فهم الثقافة، وإن على نحو مضمر ومستتر في الغالب، وأن وجهة نظر فردية خاصة في الحقبة الحديثة من شأنها أن تحتل أي موقع في طيف واسع متدرج من إيمان ديني طفولي شديد البراءة والسذاجة إلى نزعة شك علمانية عنيدة لا تعرف معنى المساومة.

(1) خلافاً للكون (الكوزموس) المسيحي في القرون الوسطى، الذي لم يكن قد خلق فقط، بل وظل يدار مباشرة وباستمرار من جانب رب شخصي وكلي القدرة على نحو فاعل، كان الكون الحديث ظاهرة لاشخصية، خاضعة لحكم قوانين طبيعية منتظمة، وقابلة للفهم، حصرياً، من منطلقات فيزيائية ورياضية. جرى إبعاد الرب عن الكون المادي، بوصفه خالقاً ومهندس عمارة، فبات عقلاً أعلى وسبباً أول، عكف على توطيد الكون المادي وقوانينه الثابتة ثم انسحب ونأى بنفسه عن أي مزيد من الفاعلية المباشرة، أكثر منه رباً للحب، للمعجزات، للخلاص، أو للتدخل التاريخي. وفيما بقي الكون في القرون الوسطى مشروطاً على الدوام بالرب، فإن الكون الحديث بات أكثر استقلالاً، وأكثر اعتماداً على نفسه، بواقعه الوجودي (الأنطولوجي) الأكبر، ومع تضاؤل أي واقع رباني أو إلهي، متعالياً أكان أم كامناً. ومع مرور الزمن ما لبث ذلك المتبقي من آثار الواقع الإلهي، غير المدعوم بالمعينة العلمية للعالم المرئي، أن اختفى كلياً. أما النظام الموجود في العالم الطبيعي، وقد عُدَّ عائداً لمشئته الرب ومضموناً بها في البداية، فما لبث أن فُهم على أنه نتاج اطرادات ميكانيكية صادرة عن الطبيعة دون أي هدف أسمى. وفيما لم يكن العقل البشري، في النظرة المسيحية في القرون الوسطى، قادراً على فهم نظام الكون الذي بقي فوق الطبيعة آخر المطاف، دون مساعدة الوحي السماوي، فإن عقل الإنسان

بات، في النظرة الحديثة، قادراً وحده بالاستناد إلى ملكاته العقلية الخاصة من إدراك نظام الكون، الذي هو نظام طبيعي من ألفه إلى يائه.

(2) تعرض التأكيد الثنائي المسيحي لتفوق ما هو روحي ومتعالٍ على ما هو مادي ولملموسٍ لقدرٍ كبير من القلب، مع صيرورة العالم المادي البؤرة الطاغية بالنسبة إلى نشاط الإنسان. ثمة احتضان حميم لهذا العالم ولهذه الحياة بوصفهما مسرح الملحمة الإنسانية كلها، مسرح سيرة الإنسان بقضها وقضيضها، حل محل النبذ الديني التقليدي للوجود الأرضي المبتذل بوصفه امتحاناً عسيراً مؤقتاً تمهيداً للحياة الأبدية. بات طموح الإنسان أكثر تركزاً على التحقق العلماني. بالتدرّج تحولت الثنائية المسيحية الموزعة بين الروح والمادة، بين الرب والعالم، إلى الثنائية الحديثة القائمة على العقل والمادة، على الإنسان والكون: على وعي إنساني ذاتي وشخصي في مواجهة عالم مادي موضوعي ولاشخصي.

(3) حل العلم محل الدين بوصفه مرجعاً فكرياً أولاً، ومحددًا، وحاكمًا، وراعيًا للنظرة العالمية الثقافية. حل عقل الإنسان والرصد التجريبي محل العقيدة اللاهوتية والوحي الكتابي المقدس، بوصفهما الوسيلة الرئيسة لفهم الكون. بالتدرّج تمت تجزئة ميداني الدين والميتافيزيقا إلى أقسام وعدّاء من الأمور الشخصية، الذاتية، التأملية، المتميزة بعمق عن المعرفة الموضوعية العامة للعالم التجريبي. بات الإيمان والعقل مفصولين تماماً ونهائياً. والتصورات المنطوية على أي واقع متعالٍ باتت تُعد، على نحو متزايد، فوق مستوى قدرة الإنسان على المعرفة: مهدّئات مفيدة لطبيعة الإنسان العاطفية؛ إبداعات خيالية محببة جمالياً؛ فرضيات تأويلية قد تكون قيّمة؛ دعايات سياسية - اقتصادية؛ إسقاطات ذات دوافع نفسية (سايكولوجية)؛ أوهاماً مفقّرة للحياة؛ أموراً خرافية، تافهة، أو بلا معنى. وعوضاً عن أي نظرات دينية أو ميتافيزيقية كلية، ما لبثت ركيزتا الاستمولوجيا الحديثة: العقلانية والتجريبية أن أنجبتا ذليلهما الميتافيزيقيين الواضحين. ففيما دأبت العقلانية الحديثة على الإحياء

بتصور الإنسان ذروة الذكاء العليا أو القصوى، وصولاً، فيما بعد، إلى تأكيد ذلك واعتماده أساساً لها، دأبت التجريبية الحديثة على التعامل بالطريقة نفسها مع تصور العالم المادي بوصفه الحقيقة الجوهرية أو الوحيدة - أي النزعة الإنسانية العلمانية والنزعة المادية العلمية، على التوالي.

(4) بالمقارنة مع وجهة النظر الإغريقية الكلاسيكية، يتمتع الكون الحديث بنظام داخلي، وإن لم يكن نظاماً نابعاً من ذكاء كوني، يستطيع العقل البشري أن يخطر فيه انخراطاً مباشراً، بل هو، بالأحرى، نظام مشتق تجريبياً من التتميط المادي للطبيعة من خلال توظيف طاقات عقل الإنسان الخاصة. لم يكن هذا نظاماً يجري تقاسمه المتزامن المتجذر بين الطبيعة وعقل الإنسان، كما سبق لليونانيين أن درجوا على فهمه. فالنظام العالمي الحديث ليس نظاماً متعالياً، وأحاديّاً طاغياً يغني كلاً من العقل الداخلي والعالم الخارجي، يشي الاعتراف فيه بأحدهما، حتماً، بمعرفة الآخر. لعل المجالين: العقل الذاتي والعالم الموضوعي باتا مختلفين جذرياً، وراحا يعملان بمبدأين متباينين. وما من نظام يتجلى الآن إلا نوع من رؤية جملة الأنساق الداخلية المطردة للطبيعة (أو نظام ظاهراتي ابتكرته مقولات العقل الخاصة حسب تعبير كانط). جرى تصور عقل الإنسان شيئاً مختلفاً عن باقي الطبيعة، ومتفوقاً عليها⁴⁶. بدا نظام الطبيعة معدوم الوعي استثنائياً وميكانيكياً. الكون نفسه ليس متمتعاً بنعمة الذكاء الواعي أو الغرض؛ وحده الإنسان حائز على هذه المواصفات. فالقدرة المعززة عقلاً على توظيف قوى لاشخصية وأشياء مادية في الطبيعة باتت مثال علاقة الإنسان بالطبيعة.

(5) خلافاً لتأكيد اليونانيين المضمّر على تعددية موحدة لأنماط معرفية، نرى أن نظام الكون الحديث قابل للفهم، من حيث المبدأ، عبر ملكات الإنسان العقلانية والتجريبية وحدها، في حين أن جوانب أخرى من الطبيعة البشرية - عاطفية، جمالية، أخلاقية، إرادية، علائقية، خيالية، عطاسية (ظهورية) - تُعدّ عموماً غير ذات أهمية أو مشوّهة لأي فهم موضوعي للعالم. فمعرفة الكون

باتت في المقام الأول قضية دراسة علمية لاشخصية حسيّة، متمخضة، عند نجاحها، لا عن تجربة حرية روحية (كما في الفيثاغورسية والأفلاطونية)، بمقدار إفضائها إلى تحكم فكري وتحسن مادي.

(6) في حين أن كوزمولوجيا الحقبة الكلاسيكية كانت مركزية أرضية، محدودة، وتراتبية، حيث السماوات المحيطة مأوى لقوى أنموذجية أصلية متعالية، متحكم بالوجود الإنساني، ومؤثرة فيه وفقاً للحركات السماوية، وفي حين أن الكوزمولوجيا في القرون الوسطى بقيت محافظة على هذه البنية العامة نفسها، بعد إعادة تفسيرها وفقاً لمفردات رصيد الرموز المسيحية، فإن الكوزمولوجيا الحديثة ترى أن هناك أرضاً كوكبية سابعة في فضاء محايد لانهائي، مع الشطب الكامل لثنائية السماء - الأرض التقليدية. فالأجسام السماوية متحركة بالقوى الطبيعية والميكانيكية نفسها ومؤلفة من العناصر المادية نفسها مثل نظيرتها الموجودة على الأرض. ومع سقوط الكون (الكوزموس) القائم على مبدأ مركزية الأرض وصعود المثال أو الأنموذج الميكانيكي، تم، أخيراً، بتر العلاقة بين الفلك والتنجيم. وعلى النقيض من رؤية النظرتين العالميتين القديمة وفي القرون الوسطى، ليس لأجرام الكون الحديث السماوية أي أهمية قدسية أو رمزية، فهي ليست موجودة من أجل الإنسان لتتير له الطريق أو لتضفي معنى على حياته. ليست تلك الأجرام السماوية سوى كيانات مادية خالصة ذات طبيعة وحركات ناتجة كلياً عن مبادئ ميكانيكية لا علاقة لها، من قريب أو بعيد، لا بوجود الإنسان بحد ذاته، ولا بأي حقيقة سماوية. وجميع الخصال الإنسانية أو الشخصية الخاصة المضافة من قبل على العالم المادي الخارجي، تبين أنها إسقاطات انتروبومورفية، وجرى شطبها من قاموس التصورات العلمية الموضوعية. كذلك تم إقرار أن سائر الصفات الإلهية إن هي إلا من ثمار الخرافات البدائية والتأملات الحاملة، فاستبعدت عن الخطاب العلمي الجاد. إن الكون الموضوعي، غير شخصي؛ قوانين الطبيعة طبيعية، وليست فوق طبيعية. ليس للعالم المادي أي معنى أو مغزى داخلي أعمق. إنه مادة

كامدة صماء، وليس هذا العالم المادي التعبير المرئي عن حقائق روحية.

(7) مع استيعاب نظرية التطور وجملة ما ترتب عليها من نتائج في ميادين أخرى، باتت طبيعة الإنسان وجذوره إضافةً إلى ديناميكيات تحولات الطبيعة مفهومة على أنها عائدة حصرياً إلى أسباب طبيعية وعملية قابلة للرصد تجريبياً. ما كان نيوتن قد أنجزه لمصلحة الكون (الكوزموس) المادي، ما لبث دارون، مستنداً إلى خطوات متقدمة تحققت خلال الفترة الفاصلة على صعيد الجيولوجيا والبيولوجيا (وبمساعدة عمل ماندل في علم الوراثة لاحقاً)، أن حققه لمصلحة الطبيعة العضوية⁴⁷. وفيما كانت نظرية نيوتن قد وطدت البنية والمدى الجديدين لبُعد الكون المكاني، قامت النظرية الدارونية بتثبيت البنية والمدى الجديدين لبُعد الطبيعة الزماني - استمراريتها العظيمة من ناحية وكونها مسرح سلسلة التحولات النوعية في الطبيعة من ناحية ثانية. وفيما كانت الحركة الكوكبية مفهومة، برأي نيوتن، على أنها تدوم بفعل العطالة وتتحدد بالجاذبية، بات التطور البيولوجي يُرى، من منظور دارون، على أنه يدوم بفعل التنوع العشوائي ويتحدد بالاصطفاء الطبيعي. وكما تمت إزاحة الأرض عن مركز الخلق لتصبح كوكباً آخر، جرت إزاحة الإنسان عن مركز الخلق ليصبح حيواناً آخر.

جاء التطور الداروني استمراراً، إثباتاً أخيراً على ما يبدو، للحافز الفكري المترسخ في الثورة العلمية، إلا أنه انطوى في الوقت نفسه على قطيعة ذات شأن مع مثال تلك الثورة الكلاسيكي. فنظرية التطور تستحضر انحرافاً جذرياً وعميقاً عن التناغم القياسي، المنتظم، القابل للتنبؤ في العالم الديكارتي - النيوتني اعترافاً بما تتصف به الطبيعة من سلسلة تغيرات، صراعات، وتطورات لا تعرف معنى التوقف، وبعيدة عن أن تكون محسومة. وبفعلها هذا نجحت الدارونية في دفع نتائج الثورة العلمية المشجعة للعلمنة إلى الأمام من جهة، وفي نسف أسس مساومة تلك الثورة مع المنظور اليهودي - المسيحي التقليدي من جهة ثانية. فالاكتشاف العلمي لقابلية الأجناس للتحول جاء

مناقضاً للسيرة الإنجيلية التي تتحدث عن خلق ثابت حيث جرى وضع الإنسان قصداً على العرش وفي المركز المقدسين. بات كون الإنسان قد جاء من الرب بدلاً من تطوره عن أشكال دنيا من الثدييات أقل احتمالاً. ليس عقل الإنسان نعمة من السماء بل هو أداة بيولوجية. وليست بنية الطبيعة وحركتها من نتاجات خطة الرب وغاياته النبيلة الخيرة، بل هما من تجليات صراع بعيد عن الأخلاق، عشوائي، ومتوحش على البقاء، يكون فيه النجاح ليس من نصيب الفاضل بل القوي.

(8) أخيراً. خلافاً للنظرة العالمية المسيحية في القرون الوسطى. بات استغلال الإنسان -الفكري، النفسي (السايكولوجي)، الروحي- مؤكداً جذرياً، مع تآكل متزايد لكل المعتقدات الدينية والبنى المؤسسية، التي من شأنها إبطال حق الإنسان الطبيعي وقدرته الكامنة على العيش المستقل والتعبير الفردي عن الذات. وفي حين أن غاية المعرفة بالنسبة إلى مسيحي العصر الوسيط كانت إطاعة مشيئة الرب الفضلى، فإن غايتها بالنسبة إلى الإنسان الحديث هي ابتكار أفضل وسائل جعل الطبيعة تمثل لإرادة الإنسان. في البدء كانت العقيدة المسيحية لخالص الروح بوصفه مرتكزاً إلى التجلي التاريخي للمسيح ومجيئه الرؤيوي المستقبلي الثاني قد تمت إعادة تصورها كما لو كانت عقيدة متوافقة مع المسيرة التقدمية المتدرجة للحضارة الإنسانية في ظل مشيئة السماء، المسيرة الدائبة على إلحاق الهزيمة بالشر عبر توظيف العقل الذي أنعم الرب به على الإنسان، ثم ما لبثت أن انطفأت تماماً في ضوء الإيمان بأن من شأن عقل الإنسان الطبيعي وإنجازاته العلمية أن تتمكن تدريجياً من تحقيق حقبة طوباوية علمانية مطبوعة بالسلم، بالحكمة العقلانية، بالازدهار المادي، وبهيمنة الإنسان على الطبيعة. أما الشعور المسيحي بالخطيئة الأصلية، وبالنسقوط، وبالذنب البشري الجماعي فقد تراجع أمام نوع من التأكيد المتفائل لتطور الإنسان الذاتي والانتصار اللاحق للعقلانية والعلم على آيات جهل الإنسان، ومعاناته، وشروره الاجتماعية.



ليس الوصف السابق، بالضرورة، إلا تبسيطاً مفيداً، لأن هناك توجهات فكرية مهمة أخرى موجودة جنباً إلى جنب، وغالباً في تعارض، مع الطابع المهيمن للعقل الحديث الذي صيغ خلال عصر التنوير. ورسم لوحة أشمل، أكثر تعقيداً، وأغنى بالمفارقات والتناقضات للحساسيات الحديثة سيكون مهمة فصول آتية. إلا أن علينا أولاً أن نعين بقدر أكبر من التدقيق الجدل (الديالكتيك) غير العادي، الذي فَعَلَ فِعْلَهُ لدى تشكل النظرة العالمية الحديثة المهيمنة الموصوفة قبل قليل من التحام سلفيها الرئيسين: النظرة العالمية الكلاسيكية ونظيرتها المسيحية.

القدماء والحديثون

كان الفكر الكلاسيكي اليوناني قد زود أوروبا النهضة بأكثرية الأدوات النظرية المطلوبة لإنتاج الثورة العلمية: حُدِّسَ الإغريق الأوثي بنظام عقلاني في الكون (الكوزموس)، الرياضيات الفيثاغورسية، مشكلة الكواكب المحددة أفلاطونياً، الهندسة الإقليدية، الفلك البطليموسي، سلسلة بدائل النظريات الكوزمولوجية القديمة القائمة على فكرة أرض متحركة، التمجيد الأفلاطوني الجديد للشمس، مادية الذرّيين الميكانيكية، الباطنية الهرمسية، والقاعدة الكامنة في العمق لجملة النزعات التجريبية، الطبيعية، والعقلانية الأرسطوطاليسية وما قبل السقراطية. غير أن طابع العقل الحديث وتوجهه ظلاً ميالين إلى دفع الأخير نحو المزيد من التبرؤ من القدماء بوصفهم مراجع علمية وفلسفية ودحض نظرتهم العالمية بوصفها بدائية وغير جديرة بالاعتبار الجدي. أما الآليات المحفّزة لهذه القطيعة فكانت معقدة ومتناقضة أكثر الأحيان.

خرج أحد أجدى الدوافع التي حفزت علماء القرنين السادس عشر والسابع عشر الأوروبيين على الانخراط في عمليات رصد وقياس الظواهر الطبيعية تفصيلياً من رحم السجلات المحمومة بين الفيزياء الأرسطوطاليسية المدرسية الأرثوذكسية (الأصولية) والإحياء الهرطقي للصوفية الرياضية الفيثاغورسية - الأفلاطونية. فمن المفارقات ذات الشأن أن أرسطو، أعظم علماء الطبيعة والتجريب في العصور القديمة، ذلك الذي كانت مؤلفاته قد أسهمت في الحفاظ على زخم علوم الغرب على

امتداد عشرين قرناً، قد تعرض للنبذ من جانب العلم الحديث بدفع من أفلاطونية النهضة الرومنطيقية الحاملة - نسبة إلى أفلاطون، المثالي التأملي الأكثر منهجية في الإصرار على هجر عالم الحواس. ولكن أفلاطونية الإنسانين كانت، مع قيام الجامعات المعاصرة بتحويل أرسطو إلى دوغمائي سخي، قد نجحت في تمكين الخيال العلمي من الانفتاح على آفاق جديدة للمغامرة الفكرية. غير أن توجه أرسطو التجريبي الدنيوي كان قد تم، على مستوى أعمق، توسيعه وإنجازه، أخيراً، بفضل الثورة العلمية: وعلى الرغم من أن أرسطو نفسه تعرض للإطاحة من قبل تلك الثورة، فإن من الممكن القول: إن هذا لم يكن أكثر من التمرد الأوديسي، الذي قام به العلم الحديث، الذي كان -أرسطو- أباه القديم.

غير أن أفلاطون ما لبث أن تعرض، هو الآخر، للإطاحة وبالقدر نفسه من الحسم. وبالفعل فإن أرسطو أزيح جسداً وتم الاحتفاظ به روحاً، في حين جرى تثبيت أفلاطون في النظرية مع إنكاره كلياً على صعيد الروح. كانت الثورة العلمية من كوبرنيك إلى نيوتن قد اعتمدت على سلسلة من الإستراتيجيات والافتراضات المستمدة على نحو مباشر من أفلاطون واستلهمتها من أسلافه الفيثاغورسيين، ومن خلفائه الأفلاطونيين الجدد: البحث عن أشكال رياضية كاملة سرمدية كامنة وراء العالم الظاهراتي، الإيمان القبلي بأن الحركات الكوكبية متناسقة مع أشكال هندسية مستمرة ومنظمة، الحرص على تجنب الانخداع بالفوضى الظاهرية للسموات التجريبية، نوع من الثقة بجمال الحل الحقيقي لمشكلة الكواكب ورشاقته البسيطة، إجلال الشمس بوصفها كبيرة آلهة الخلق، اقتراح كوزمولوجيات لامركزية - أرضية، الإيمان بأن الكون مخترق بعقل السماء وبأن مجد الرب يتجلى في السماوات فأقليدس، الذي شكلت هندسته أساساً لفلسفة ديكرات العقلانية من جهة، ولمجمل المثال أو الأنموذج الإرشادي الكوبرنيكي - النيوتني من جهة ثانية، كان أفلاطونياً أقام صرح عمله كلياً على أساس المبادئ الأفلاطونية. والمنهج العلمي الحديث نفسه، كما طوره كبلر وغاليليو، تأسس على الإيمان الفيثاغورسي القائل: إن لغة العالم المادي هي لغة الأرقام، التي توفر تسويغاً منطقياً للاقتناع بأن الرصد التجريبي للطبيعة

واختبار الفرضيات يجب أن يتركزاً منهجياً من خلال القياس الكمي. يضاف إلى ذلك أن العلم الحديث كله مستند ضمناً إلى هرمية أفلاطون الأساسية بالنسبة إلى الواقع، حيث يُنظر إلى طبيعة مادية متنوعة ودائمة التغير على أنها خاضعة لجملة من القوانين والمبادئ الموحدة، التي تتعالى على الظواهر التي تحكمها. وفوق كل شيء، ليس العلم الحديث إلا وريث الإيمان الأفلاطوني الأساسي بإمكانية فهم النظام العالمي عقلانياً، وبالنبل الجوهرى لسعي الإنسان في سبيل اكتشاف ذلك النظام. إلا أن تلك الافتراضات والإستراتيجيات الأفلاطونية ما لبثت أن تمخضت عن ابتكار أنموذج إرشادي لم تترك طبيعته القصوى أي هامش لأصداء الميتافيزيقا الأفلاطونية الصوفية. فقدسية الصيغ الرياضية العزيزة على قلوب أنصار التراث الفيثاغورسي - الأفلاطوني اختفت، وباتت تُعدُّ استعادياً، إضافات زائدة وغير قابلة للبرهنة تجريبياً، بالنسبة إلى الإحاطة العلمية المباشرة والقوية بالعالم الطبيعي.

صحيح أن الدفاع الفيثاغورسي - الأفلاطوني عن القدرة التفسيرية للرياضيات برره العلم الطبيعي باطراد، وأن هذا الشذوذ الواضح - ما الذي يلزم الرياضيات بمثل هذا التطابق المطرد والمتناسق مع دنيا الظواهر المادية العجماء والفجة؟ - أحدث بعض الارتباك في صفوف فلاسفة العلوم الحصريين. أما بالنسبة إلى أكثرية العلماء الممارسين الذين جاؤوا بعد نيوتن، فإن مثل هذه الاطرادات الرياضية في الطبيعة عُدَّت دليلاً على نوع من النزوع الميكانيكي المحدد إلى التتميط المنتظم، دون أي معنى أعمق بالتحديد. نادراً ما كانت تُرى أشكالاً أو مُثلاً موحى بها، تمكّن عقل الإنسان من إدراك عقل الرب. وببساطة شديدة، لم تكن النمطية الرياضية إلا «من طبيعة الأشياء» أو من طبيعة العقل البشري، دون أن تُفسَّر أفلاطونياً على أنها دليل عالم روح صافية أبدي، لا يعرف معنى التغير. باتت قوانين الطبيعة، وإن كانت ربما سرمدية، كاملة الاستقلال، مستندة إلى قاعدة مادية، بعيداً عن أي سبب سماوي.

وهكذا فإن التيار الأفلاطوني في الفلسفة، مع الاستثناء المربك بعض الشيء للرياضيات، بات، عموماً، يُتَظَر إليه بوصفه نمطاً فكرياً نافذاً في السياق الحديث، وبقي الطابع الكمي للعلم ذا معنى علماني كلياً. وفي مواجهة النجاح المؤكد دون جدال

للعلم الطبيعي الميكانيكي وتعالى النزعتين التجريبية والاسمائية الموضوعيتين في الفلسفة، تعرضت مزاعم الميتافيزيقا الأفلاطونية المثالية - الأفكار الأبدية، الحقيقة المتعالية الحاضنة للوجود والمعنى الحقيقيين، الطبيعة الإلهية للسموات، الإدارة الروحية للعالم، المعنى الديني للعمل - للنبد بوصفها نتاجات شديدة الحذقة للخيال البدائي. ومن المفارقات أن الفلسفة الأفلاطونية كانت قد شكلت شرطاً لازماً لنظرة عالمية بدت على طريفي نقيض مع الادعاءات الأفلاطونية. «نجحت سخرية الأقدار» إذن «في بناء صرح فلسفة القرن الثامن عشر الميكانيكية وصرح فلسفة القرن التاسع عشر المادية، من حجارة نظرية القرن السابع عشر الرياضية الصوفية»⁴⁸.

ثمة سخرية أخرى كامنة في الهزيمة الحديثة للعقلانيين الكلاسيكيين: أرسطو وأفلاطون، أمام تقاليد أقلية من القدماء. من خلال الفترتين الكلاسيكية المتأخرة وفي القرون الوسطى تعرضت ذرية ثوسيوس وديمقريطوس الميكانيكية والمادية؛ كوزمولوجيات الهرطقة (الرافضة لفكرة مركزية الأرض أو ثباتها) لدى فيلولاوس، هيرقليطس، وأريستارخوس؛ نزعة الشك الجذرية عند بيرو وسكستوس امبريكوس - تعرضت هذه جميعاً للإزاحة عن بقعة الضوء، بل وكادت تُداس وتطفئ، جراء صعود ثلاثي سقراط، أفلاطون، وأرسطو الفلسفي الأقوى ثقافياً والكوزمولوجيا الأرسطوطاليسية - البطليموسية المهيمنة⁴⁹. غير أن مبادرة الإنسانين خلال النهضة إلى إنقاذ وجهات نظر الأقلية وآرائها ما لبثت أن أسهمت في قلب تراتبية دنيا العلم، مع تمتع العديد من معتقداتهم بقدر غير متوقع من الشرعية في الاستنتاجات النظرية والأصداء الفلسفية للثورة العلمية وما ترتب عليها من عواقب. وكان من شأن إنقاذ مشابه أن يكون من نصيب السفسطائيين الذين ما لبثت إنسانيتهم العلمانية ونزعة الشك النسبية لديهم أن لقيتا ترحيباً متجدداً في الأجواء الفلسفية للتنوير ولدى الفكر الحديث اللاحق.

غير أن الرؤى المنعزلة التي تبدو صدفاً لعدد قليل من فرسان التنظير المغامرين والتأمليين لم تكن كافية لقلب تقويم العلم الحديث النقدي للعقل القديم. كما لم يكن توظيف مختلف المقدمات والمعطيات المستمدة من التراثين الأفلاطوني

والأرسطوطاليسي كافياً لتصويب ما كانت تبدو أسسها المضللة والتجريبية الناقصة. فالرغبة الاستعدادية التي كانت تراود مفكري العصور الوسطى والنهضة إزاء عبقرية وإنجازات أعلام العصر الكلاسيكي الذهبي لم تعد تبدو مناسبة بعد أن راح الإنسان الحديث يثبت تفوقه العملي والنظري على جميع الأصعدة. وهكذا فإن العقل الحديث بادر، بعد استخلاص ما هو مفيد لحاجاته الحالية، إلى إعادة فهم الثقافة الكلاسيكية من منطلقات تحترم إنجازاتها الأدبية والإنسانية، مع الحرص عموماً على نبذ تركة القدماء من كوزمولوجيا، ابستمولوجيا، وميتافيزيقا بوصفها ساذجة وخاطئة علمياً.

ثمة نبذ أوسع كسحاً وتكنيساً كان من نصيب العناصر الباطنية المفلزة في التراث القديم -التنجيم، الخيمياء (السيمياء)، النزعة التنسكية- تلك العناصر التي اضطلعت هي الأخرى بدور معين في تكوين الثورة العلمية. فالميلاد القديم لعلم الفلك، والعلم بالذات، كان وثيق الارتباط بالفهم التنجيمي البدائي للسموات بوصفها مجالاً أعلى ذا أهمية إلهية، مع الحرص على رصد حركات الكواكب بدقة جراء مغزاها الرمزي بالنسبة إلى الشؤون الإنسانية. وفي القرون التالية ظلت علاقة التنجيم بالفلك أساسية وجوهرية بالنسبة إلى تقدم الأخير التكنولوجي، لأن الافتراضات التنجيمية المسبقة هي التي أضفت على الفلك أهميته الاجتماعية والنفسية (السايكولوجية)، جنباً إلى جنب مع فائدته السياسية والعسكرية في أمور الدولة. إن التنبؤات التنجيمية تتطلب أدق المعلومات الفلكية الممكنة، مما جعل التنجيم يزود مهنة الفلك بأقوى الدوافع الملزمة للسعي من أجل حل مشكلة الكواكب. ليس صدفة أن علم الفلك شهد فيما قبل الثورة العلمية أسرع طفرات تطوره تحديداً في تلك الفترات -الحقبة الهلينية، أوج العصور الوسطى، عصر النهضة- التي كان التنجيم يحظى فيها بقبول واسع.

كذلك لم يبادر كبار فرسان الثورة العلمية إلى بتر تلك العلاقة. فكوبرنيك لم يميز في الدي ريفوليو سينيوس بين الفلك والتنجيم، إذ أشار إليهما متلازمين بوصفهما «رأس سائر الفنون الليبرالية». وأقر كبلر بأن بحوثه الفلكية مستوحاة من بحثه عن

«موسيقى الكُرات» السماوية. ومع أنه صريح النقد لغياب الصرامة عن التنجيم المعاصر، فإن كبلر بقي رائد منظري التنجيم في عصره، وقد شغل هووبراهي منصب التنجيم الملكي لدى إمبراطور روما المقدسة. حتى غاليليو، مثل أكثرية فلكيي النهضة، درج على حساب لوائح ميلاد تنجيمية، بما فيها واحدة لولي نعمته دوق توسكانيا في 1609، عام اكتشافه التلسكوبي. وتحدث نيوتن عن أن اهتمامه المبكر بالتنجيم هو الذي حفز على أبحاثه التاريخية في الرياضيات، ثم ما لبث أن أقدم لاحقاً على دراسة الخيمياء بشيء من الإطناب. من الصعب أحياناً تحديد مدى الالتزام الفعلي لهؤلاء الرواد بالتنجيم أو الخيمياء، إلا أن مؤرخ العلوم الحديث عبثاً يبحث عن خط واضح في رؤيتهم بين ما هو علمي وما هو باطني.

فالتعاون الاستثنائي بين العلم والتراث الباطني كان مبدأ النهضة المعتمد فعلاً، وقد اضطلع بدور لا غنى عنه في ميلاد العلم الحديث: جنباً إلى جنب مع الصوفية الرياضية الأفلاطونية الجديدة والفيثاغورسية وتقديس الشمس اللذين اخترقا جميع كبار الفلكيين الكوبرنيكيين، يصادف المرء روجر بيكون، رائد العلوم التجريبية الذي كانت مؤلفاته مشبعة بالمبادئ الخيمائية والتنجيمية؛ غيوردانو برونو الباطني الموسوعي، الذي دشّن كوناً (كوزموساً) كوبرنيكياً لانهائياً؛ باراسيلسوس، ذلك الخيميائي الذي أرسى الأسس الأولى للكيمياء والطب الحديثين؛ وليم جلبرت الذي استندت نظرية مغناطيسية الأرض عنده إلى برهانه على أن روح العالم متجسدة في ذلك المغناطيس؛ وليم هارفي الذي كان يؤمن بأن اكتشافه لدوران الدم أماط اللثام عن سر كون جسم الإنسان انعكاساً مصغراً لأنظمة الأرض الدورانية وحركات كواكب الكون؛ انتماء ديكارت إلى طريقة الوردصليبيين الصوفية؛ انتماء نيوتن إلى أفلاطوني كامبرج، وإلى إيمانه بأنه كان يعمل في إطار تقليد قديم قائم على حكمة سرية عائد إلى فيثاغورس وما قبله، وبالفعل فإن قانون الجاذبية الشاملة بالذات جاء متناغماً مع أنموذج عواطف الفلسفة الاعترالية. بقيت حداثة الثورة العلمية غامضة من نواح كثيرة.

إلا أن الكون الجديد الذي خرج من رحم الثورة العلمية لم يكن على ذلك المستوى من الغموض، ولم يبد تاركاً أي مجال ذي شأن لواقع أي مبادئ تنجيمية أو غيرها

من المبادئ الباطنية المغرزة صراحة. وفي حين أن فرسان الثورة الأصلاء أنفسهم لم يبادروا إلى لفت الأنظار إلى المشكلات التي طرحها المثال الجديد على التنجيم، فإن تلك التناقضات سرعان ما تكشفَت أمام أعين الآخرين. فأَي مفهوم أرض كوكبية بدا مقوضاً أساس التفكير التنجيمي بالذات، لأن الأخير قام على افتراض أن الأرض هي البؤرة المركزية المطلقة لجملة التأثيرات الكوكبية. كان من الصعب أن نرى الأرض قادرة على الاستمرار في أن تكون جديرة بمثل هذا الاهتمام الكوني المميز دون التمتع بامتياز شغل المركز الكوني الثابت. تعرضت خارطة الكون المتوارثة من جيل إلى جيل بدءاً بأرسطو ووصولاً إلى دانتي للتمزيق خريطة مع شروع الأرض الدائبة على الحركة في اختراق المجالات السماوية التي كانت من قبل تتحدد على أنها الممالك الحصرية لقوى كوكبية معينة. فبعد غاليليو ونيوتن لم يعد الحافظ على ثنائية السماء - الأرض ممكناً، وفي غياب تلك الثنائية الأزلية، راحت جملة المقدمات والمعطيات الميتافيزيقية والنفسية، التي كانت قد ساعدت على تدعيم منظومة الإيمان التنجيمي، تنهار. بات معروفاً أن الكواكب لم تكن إلا أشياء مادية مبتذلة لا علاقة لها بالشعر، تحركها قوتها العطالة والجاذبية، بعيداً عن أن تكون رموزاً أنموذجية أصلية يحركها عقل كوني. كان ثمة عدد قليل نسبياً من مفكري النهضة ممن لم يكونوا مقتنعين بشرعية وصلاحيّة التنجيم الجوهرية، غير أن من ظلوا يرونه جديراً بالمعايضة باتوا قليلين جداً بعد نيوتن وجيل واحد. ما لبث التنجيم الذي تعرض لقدرة متزايد من التهميش أن لازم بالعمل السري، بالنشاط تحت الأرض، باقياً على قيد الحياة فقط بين جماعات صغيرة من الباطنيين ولدى الجماهير العريضة اللانقدية⁵⁰. بعد أن كان «ملك العلوم» الكلاسيكي ومستشار الأباطرة والملوك على امتداد الجزء الأكبر من ألفيتين كاملتين، لم يعد التنجيم ذا مصداقية.

باستثناء الرومنطقيين الحالمين تحرر العقل الحديث هو الآخر تدريجياً من انهيار النهضة بالأسطورة القديمة بوصفها بعداً مستقلاً من أبعاد الوجود. لم يكن إثبات حقيقة أن الآلهة لم يكونوا سوى اختلاقات زاهية الألوان لخيال الوثنيين بحاجة إلى أي جدال ذي شأن من عصر التنوير وصاعداً تماماً، كما تلاشت الأشكال أو المُثُل الأفلاطونية في دنيا الفلسفة، لتحل محلها سلسلة من المواصفات التجريبية

الموضوعية، والتصورات الذاتية، والمقولات المعرفية، أو «علاقات القرابة العائلية» اللغوية، كذلك سارعت آلهة القدماء إلى الاضطلاع بأدوار الشخصيات الأدبية، الصور الفنية، الاستعارات المفيدة دون أي ادعاء لأي واقع وجودي (انطولوجي).

فالعلم الحديث كان قد طهرَّ الكون من جميع الموصفات الإنسانية والروحية التي أسقطت عليه من قَبْل. بات العالم الآن محايداً، كتيماً، ومادياً، مما جعل الحوار، أي حوار، مع الطبيعة متعذراً - سواء من خلال السحر، التصوف، أو المرجعية المكرسة إلهياً. فقط الاستخدام اللاشخصي أو الموضوعي لذكاء الإنسان النقدي ذي الأساس العقلاني قادر على امتلاك فهم موضوعي للطبيعة. وعلى الرغم من أن حشداً متنوعاً مذهلاً من المنابع المعرفية كانت قد تضافرت لجعل الثورة العلمية ممكنة - أعني القفزة الخيالية (المعادية للتجربة) الهائلة إلى تصور أرض كوكبية⁵¹، المعتقدات الجمالية والصوفية الفيثاغورسية والأفلاطونية الجديدة، حلم ديكارت ورؤياه الإلهاميين بعلم كوني شامل جديد ورسالته هو لإنشائه، مفهوم قوة الجاذبية المستلهمة اعتزالياً عند نيوتن، جميع عمليات الإنقاذ السرديبية للمخطوطات القديمة (العائدة لكل من لوكريتيوس، أرخميدس، سكستوس، امبريكوس، والأفلاطونيين الجدد)، الطابع المجازي العميق لمختلف النظريات والتفسيرات العلمية - هذه جميعاً تم النظر إليها لاحقاً على أنها غير ذات شأن إلا في سياق الاكتشاف العلمي. ففي سياق التبرير العلمي، تأكيد قيمة مدى صحة أي فرضية، فقط الأدلة التجريبية والتحليل العقلاني يمكن عدهما أساسين معرفيين مشروعين، وغداة الثورة العلمية بات هذان النمطان مهيمنين على المشروع العلمي. أما النظريات المعرفية المرنة، التوفيقية، والصوفية المفرطة للفترة الكلاسيكية، وعواقبها الميتافيزيقية المتطورة، فقد باتت مرفوضة.

كان من شأن الثقافة الكلاسيكية أن تبقى طويلاً دنيا رفيعة دائبة على مرادة إبداعات الغرب الخيالية والجمالية. كان من شأنها أن تواصل تزويد المفكرين الحديثين بأفكار ونماذج سياسية وأخلاقية ملهمة. مازالت الفلسفة اليونانية، اللغتان والأدبان الإغريقي واللاتيني، زحمة أحداث التاريخ القديم وشخصياته، تستثير في العقل الحديث اهتماماً نهماً واحتراماً بحثياً، يكادان يصلان إلى حدود التقديس.

غير أن الحنين الماضي الإنساني إلى النزعة الكلاسيكية لم تستطع أن تخفي حقيقة أن الأخيرة غير ذات علاقة بالعقل الحديث على نحو متزايد باطراد. فالنظرة العالمية الكلاسيكية عاجزة عن الارتقاء إلى مستوى الصرامة والكفاءة الفكريتين اللتين يستطيع الإنسان الحديث ادعاءهما بحق بالنسبة إلى فهمه، حين تكون القضية المطروحة هي قضية التحليل الفلسفي والعلمي الدقيق والمتشدد للواقع، مهما بلغت أهميتها التاريخية، وبصرف النظر عن مدى عظمة فضائلها على الأصعدة الجمالية والخيالية.

ولكن العقل الإغريقي مازال، برغم من كل ذلك، يطفئ على العقل الحديث. ففي حماسة سعي العالم إلى المعرفة التي تكاد تصل إلى مستوى التشدد الديني، في افتراضاته اللاواعية في الكثير من الأحيان حول إمكانية فهم العالم عقلانية وقدرة الإنسان على الكشف عنه، في استقلالية حكمه النقدي، وفي اندفاعه الطموح باتجاه توسيع دائرة المعرفة الإنسانية إلى ما بعد آفاق أبعد فأبعد، بقيت اليونان نابضة بالحياة.

انتصار النزعة العلمانية

العلم والدين: التوافق المبكر

لم يكن مصير المسيحية غداة الثورة العلمية مختلفاً في شيء عن مصير الفكر الكلاسيكي، كما لم يكن هذا المصير مفتقراً إلى حصته الخاصة من المفارقات. وإذا كان الإغريق قد وفروا الأرصدة النظرية المطلوبة بالنسبة إلى الثورة العلمية، فإن الكنيسة الكاثوليكية، بالرغم من كل أصفادها الدوغمائية، كانت قد وفرت الإطار الذي مكّن العقل الغربي من التطور، وجعل الفهم العلمي قادراً على الانبثاق. وطبيعة إسهام الكنيسة كانت عملية من ناحية وعقائدية من ناحية ثانية. فمنذ بداية العصور الوسطى كانت الكنيسة قد وفرت في أديرتها الملاذ الوحيد في الغرب، الذي مكّن إنجازات الثقافة الكلاسيكية من البقاء وروحها من الاستمرار. ومنذ انعطافة الألفية الأولى، كانت الكنيسة قد دأبت رسمياً على دعم وتشجيع المشروع المدرسي الكبير للبحث والتعليم، ذلك المشروع الذي لولاه لكان من الممكن ألا تقوم للفكر الحديث أي قيامة إلى الأبد.

وهذا الفعل التاريخي للرقابة الكنسية بررته كوكبة فريدة من المواقف اللاهوتية. تطلب الاستيعاب الدقيق والعميق للعقيدة المسيحية، في النظرة المتطورة للكنيسة في القرون الوسطى، قابلية موازية للوضوح المنطقي والرهافة الفكرية. فبعد ذلك الأساس المنطقي برز أساس آخر، لأن التسليم المتزايد بالعالم المادي في أوج العصور الوسطى جاء مترافقاً مع اعتراف موازٍ بالدور الموضوعي، الذي يمكن لأي فهم علمي أن يلعبه في تقويم خلق الرب المدهش. وبرغم كل احتباسها من الحياة الأرضية المبتذلة و«العالم»، فإن الديانة اليهودية - المسيحية بقيت حريصة على تأكيد الحقيقة الوجودية (الانطولوجية) لذلك العالم وعلاقته النهائية بالخير والرب العادل. درجت المسيحية على أخذ هذه الحياة مأخذ الجد. وهنا بالذات يكمن قدر ذو شأن من الزخم الديني الدافع نحو البحث العلمي، وهو زخم نابع ليس فقط من نوع من شعور الإنسان بالمسؤولية الفاعلة في هذا العالم، بل ومن نوع من الإيمان بحقيقة هذا العالم، ونظامه، وعلاقته بخالق كلي القدرة ولانهائي الحكمة، في بدايات العلم الحديث.

كذلك لم يكن إسهام المدرسين مجرد استعادة وصيانة متحصرة ناقصة للأفكار اليونانية. فمعاينة المدرسين ونقدهم الشاملان لتلك الأفكار، وابتكارهم لنظريات ومفاهيم جديدة بديلة - صياغات أولية لمبدأي العطالة والزخم، التسارع المتناسق للأجسام الساقطة بحرية، الأطروحات الافتراضية حول أرض متحركة - هي التي مكّنت العلم الحديث من كوبرنيك وغاليليو وبعدهما من الشروع في صياغة أنموذجه الإرشادي الجديد. ولعل ما انطوى على القدر الأكبر من الأهمية لم يتمثل بالطابع المحدد لتجديدات المدرسين النظرية، ولا بإعادة إنعاشهم للفكر الهليني، بل ربما بالموقف الوجودي الأكثر ملموسية الذي نقله مفكرو العصر الوسيط إلى خلفائهم الحديثين: الثقة ذات الأساس اللاهوتي، ولكن الراسخة رسوخ الجبال بأن عقل الإنسان الذي هو من نعم الرب يمتلك القدرة على، فهم العالم الطبيعي ومكّلف دينياً بواجب استيعابه. فمن وجهة النظر المسيحية، ليست علاقة الإنسان الفكرية بالكلمة (اللوغوس الإبداعي)، حيازته الممتازة لنور العقل الفاعل الإلهي - اللومن إنتلكتوس أجنّتس عند الإكويني - تحديداً إلا طريق الفهم البشري للكون (الكوزموس). أما نوع العقل الإنساني الطبيعي لدى ديكارت فلم يكن إلا الوريث نصف المعلمن لذلك

التصور في القرون الوسطى. فالإكوييني بالذات هو الذي كتب في كتابه خلاصة اللاهوت (سوما ثيولوجيكا) أن «السلطة هي أضعف منابع البرهان»، أحد الشعارات المركزية لحملة راية استقلال العقل الحديث. كانت لكل من العقلانية، الطبيعية، والتجريبية الحديثة جذورٌ مدرسية.

إلا أن المدرسية التي تصدى لها فلاسفة القرنين السادس عشر والسابع عشر الطبيعيون لم تكن إلا بنية هرمية قائمة على دوغمائية تربوية، كُفّت عن مخاطبة الروح الجديدة للعصر. لم يكن يرشح إلا القليل، إذا رشح، من مسام أسوارها. فانشغالها المهووس بأرسطو، تدقيقاتها اللفظية المفرطة في تذاكيها وهرطقاتها المنطقية، وإخفاقها في عرض الأمور النظرية منهجياً على محك التجربة، تضافرت جميعاً على إبراز المدرسية بوصفها مؤسسة بالية، معزولة لا بد من الإطاحة بمرجعيتها الفكرية، كي لا يتعرض العلم الوليد الجريء للخنق حتى الموت. فبعد بيكون، غاليليو، ونيوتن باتت تلك المرجعية، عملياً، مفنّدة، ولم تتمكن المدرسية بعد ذلك من استعادة سمعتها في أي وقت من الأوقات. ومنذ ذلك الحين وصاعداً، باتت العلوم والفلسفة قادرة على السير قدماً دون أي تسويغ لاهوتي، دون أي اعتماد على نور سماوي في العقل البشري، دون البنية الفوقية العملاقة الداعمة للميتافيزيقا ونظرية المعرفة المدرسيتين.

غير أن فرسان الثورة العلمية الأصلاء أنفسهم ظلوا، بالرغم من الطابع العلماني الواضح دون أي لبس للعلم الحديث، ذلك الطابع الذي ما لبث أن تبلور وانصقل في نار الثورة العلمية، يفعلون، يفكرون، ويتحدثون عن عملهم من منطلقات مشبعة كثيراً بالروائح والأصداء الدينية. كانوا يرون اختراقاتهم الفكرية إسهامات تأسيسية في أداء رسالة مقدسة. أما اكتشافاتهم العلمية فلم تكن إلا لحظات استيقاظ وتبهِ روحية إلى أستاذ فن عمارة العالم الإلهي، إلا تجليات للنظام الكوني الحقيقي. فصرخة النشوة التي أطلقها نيوتن قائلاً: «أيها الرب، إنما أفكر بأفكارك من بعدك، مولاي!» لم تكن سوى التتويج لسلسلة طويلة من أعياد الغطاس التي شكلت شواهد ميلاد العلم الحديث. في كتابه دي ريفوليوسينيوس، هـل كوبرنيك للفلك بوصفه «علماً إلهياً أكثر منه بشرياً»، شديد القرب من الرب من حيث نبل طابعه، ودافع عن نظرية مركزية الشمس بوصفها كاشفة لجلال ودقة كون الرب الهيكلين الحقيقيين.

كانت كتابات كبلر متوهجة بمشاعر الاستنارة الربانية، جراء تكشف ألغاز الكون الداخلية أمام ناظره⁵². أعلن كبلر أن علماء الفلك إن هم إلا «رهبان أسمى الآلهة بموجب كتاب الطبيعة»، ورأى دوره هو متمثلاً بـ «شرف القيام، من خلال اكتشاف، بحراسة بوابة هيكل الرب، الذي يقدّس فيه كوبرنيك أمام المذبح العالي». وفي مؤلفه سيدريوس نونكيوس تحدث غاليليو عن أن اكتشافاته التلسكوبية ما كانت ممكنة لولا نعمة الرب التي نورّت عقله. حتى يبيكون لم ينظر إلى التقدم الإنساني إلا من خلال العلم من منطلقات دينية ورهبانية صريحة، مع رؤية التحسن المادي للبشرية متناظراً مع مقاربتها للألفية المسيحية. أما ديكارت فقد فسر رؤيته للعلم الكوني الجديد، وحلماً لاحقاً جرى فيه تقديم ذلك العلم إليه رمزياً، بوصفهما انتداباً إلهياً بعمله مدى الحياة: كان الرب قد كشف له الطريق المفضية إلى المعرفة اليقينية، وطمأنه إلى نجاح مساعيه العلمية آخر المطاف. ومع تحقق مأثرة نيوتن عُدّ الميلاد السماوي مكتملاً. تمت كتابة سفر جديد للتكوين. صدق الكساندر بوب إذ هلّل للتوثير قائلاً:

كانت الطبيعة وقوانينها محتجبة وراء ستار الليل؛

قال الرب: «ليكن نيوتن» ففرق كل شيء في بحر من النور.

فالآلام المبرحة الفظيعة المصاحبة لاكتشاف قوانين الطبيعة، التي أحس بها وتكبتها فرسان الثورة العلمية كانت ناجمة لا عن نوع من الشعور بأنهم كانوا عاكفين على استرجاع وإنقاذ معرفة سماوية، كانت قد فُقدت في السقوط الأولي. أخيراً كان العقل البشري قد استوعب مبادئ عمل الرب. باتت قوانين الخلق الأبدية، صنعة السماء نفسها، مكشوفة من قبل العلم. ومن خلال العلم كان الإنسان قد خدم مجد الرب الأعظم، مسلطاً الأضواء على الجمال الرياضي والدقة المعقدة، النظام المنهل الحاكم لكل من السماوات والأرض. والكمال المبهّر لكون المكتشفين الجديد فرض مهابته على الذكاء المتعالي الذي عزوه إلى خالق مثل هذا الكون.

كذلك لم يكن تدين كبار رواد العلم عاطفة دينية معقدة غير ذات علاقة محددة بالمسيحية. فنيوتن كان شديد الاستغراق في اللاهوت المسيحي ودراسات النبوة الإنجيلية كما في الفيزياء. وكان غاليليو دائماً على إنقاذ كنيسته من خطأ مكلف،

وقد بقي، بالرغم من تصادمه مع محاكم التفتيش، صامداً في تقواه الكاثوليكية. عاش ديكارت ومات كاثوليكياً ورعاً. وافتراضات هؤلاء المسيحية كانت طاغية فكرياً، متجذرة في خيوط نسيج نظرياتهم العلمية والفلسفية بالذات. فكل من ديكارت ونيوتن أقام نظامه الكوني (الكوزمولوجي) على أساس افتراض وجود الرب. برأي ديكارت العالم الموضوعي موجود واقعاً راسخاً وحقيقة ثابتة، لأنه موجود في عقل الرب، وعقل الإنسان جدير بالثقة، يمكن التعويل عليه معرفياً بفضل طابع الرب الصادق أساساً. وكذلك بالنسبة إلى نيوتن، فإن تفسير المادة متعذر بالاستناد إلى منطلقاتها الخاصة وحدها، ولا بد لمثل هذا التفسير من افتراض وجود محرك أولي، خالق، مهندس عمار أعلى وحاكم. كان الرب قد أوجد العالم المادي وقوانينه، وهنا بالذات يكمن سبب استمرار وجود هذا العالم ونظامه. وبالفعل فإن نيوتن استنتج، بسبب مشكلات مستعصية معينة في حساباته، أن تدخل الرب ضروري بين الحين والآخر للحفاظ على اتساق النظام.

المساومة والصراع

غير أن الألفة الحديثة المبكرة بين العلم والمسيحية ما لبثت أن بدأت تشهد سلسلة من التوترات والتناقضات، لأن الكون العلمي -بقواه الميكانيكية، سماواته المادية، وأرضه الكوكبية- لم يكن، بقطع النظر عن استمرار الانطولوجيا الخلقية في تدعيم الأنموذج الإرشادي الجديد، واضح التناغم مع التصورات المسيحية التقليدية عن الكون. فأي بؤرة مركزية للكون الجديد يتم الحفاظ عليها بالإيمان الديني، لا بالدليل العلمي. قد تكون الأرض والبشرية المحور الميتافيزيقي لخلق الرب، غير أن تلك المكانة غير قابلة للدعم بالفهم العلمي الخالص، هذا الفهم الذي لا يرى الأرض والشمس إلا كتلتين بين أعداد لا تحصى من الكتل الأخرى السابحة عبر فراغ محايد بلا حدود. سبق للرياضي شديد التدين باسكال أن قال: «إن الصمت الأبدي لهذه الفضاءات اللانهائية يرعبني». ثمة مسيحيون حساسون فكرياً حاولوا إعادة تفسير وتعديل فهمهم الديني لتمكينه من استيعاب كون شديد الاختلاف عن نظيره في الكوزمولوجيا القديمة وفي القرون الوسطى، الذي كانت الديانة المسيحية قد تطورت

في كنفه، غير أن الفجوة ظلت تتسع. في كون نيوتن التنويري، كانت الجنة والنار قد فقدتا موقعيهما الماديين، كانت الظواهر الطبيعية قد فقدت أهميتها الرمزية، وباتت المعجزات وتدخلات السماء العشوائية في الشؤون الإنسانية تبدو متزايدة البعد عن العقل، متناقضة مع الانتظام الأقصى لكون مضبوط كالساعة. ومع ذلك فإن جملة المبادئ ذات الجذور العميقة في الإيمان المسيحي نادراً ما تعرضت للإنكار المطلق.

من هنا برزت الضرورة النفسية لكون قائم على حقيقة ذات وجهين. بات يُنظر إلى العقل والدين على أنهما من عالمين مختلفين، مع بقاء الفلاسفة والعلماء المسيحيين، إضافة إلى الجمهور المسيحي المتعلم الأوسع، بعيدين عن تصور أي تكامل أصيل بين الحقيقة العلمية من جهة والحقيقة الدينية من الجهة المقابلة. فبعد أن كانا مترابطين في أوج العصور الوسطى بفضل جهود أعداد من المدرسين وعلى رأسهم الإكويني، ثم ما لبثا أن انفصلا أواخر العصر الوسيط بفعل أوكم والفلسفة الاسمانية، كان الإيمان قد سار في اتجاه مع الإصلاح (الديني)، لوثر، الكتاب المقدس الحرّفي، البروتستنتية الأصولية وكاثوليكية الإصلاح المضاد، في حين كان العقل قد سار في اتجاه آخر مع بيكون، ديكارت، لوك، هيوم، العلم التجريبي، الفلسفة العقلانية، والتنوير. جملة المحاولات الرامية إلى جَسْر الهوة أخفقت عموماً في الحفاظ على طابع أي منهما، كما يتجلى في إصرار كانط على حصر التجربة الدينية بالحافز الأخلاقي.

ومع بقاء العلم والدين حيويين في الوقت نفسه ولو متعارضين، فإن نظرة الثقافة إلى العالم جاءت بالضرورة متشعبة، عاكسة انفصاماً ميتافيزيقياً موجوداً داخل الفرد بمقدار وجوده في المجتمع الأوسع. تزايدت عملية تصنيف الدين ورؤيته أقل التصاقاً بالعالم الخارجي منه بالذات الداخلية، بالروح المعاصرة منه بالتراث المبجل، بالحياة منه بما بعد الحياة، بكل الأيام منه بيوم الأحد. بقيت الأكثرية مؤمنة بالعتيدة المسيحية، بل وقد ظهر بالفعل حشد من الحركات الدينية ذوات العواطف المشبوبة - التقوية في ألمانيا، اليانسية في فرنسا، الكويكرز والمنهجيين في إنجلترا، الصحو (الدينية) الكبرى في أمريكا، بما يشبه رد الفعل على الكون الميكانيكي المجرد لدى فيزيائي التنوير وفلاسفته، ما لبث أن حظي بقدرٍ واسع من

التأييد الشعبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر. التدين الصادق في قلبه المسيحي التقليدي ظل واسع الانتشار؛ هذه كانت السنوات ذاتها التي شهدت بلوغ الموسيقى الدينية الغربية ذروتها مع باخ وهاندل اللذين ولدا بفواصل أشهر قليلة عن تاريخ نشر مبادئ (برنسيبيا) نيوتن. غير أن التوجه الثقافى السائد، في زحمة هذه التعددية، حيث كانت الأمزجة العلمية ونظيرتها الدينية تتابع مساراتها المنفصلة، كان واضحاً: كانت العقلانية العلمية صاعدة على نحوٍ تتعذر مقاومتها، مؤكدة سيادتها على قطاعات متزايدة الاتساع من التجارب الإنسانية.

في غضون قرنين بعد نيوتن، كانت علمانية النظرة الحديثة قد توطدت تماماً. كانت المادية الميكانيكية قد أثبتت، على نحوٍ مسرحي مثير، قدرتها التفسيرية وفاعليتها النفعية. جملة التجارب والأحداث التي بدت متحدة مبادئ علمية دارجة - جملة المعجزات واستشفاءات الإيمان المزعومة، سلسلة الإلهامات الدينية، المدعاة ذاتياً والانجذابات، والنبوءات، والتفسيرات الرمزية لظواهر الطبيعة، وحالات اللقاء مع الرب أو الشيطان - بات يُنظر إليها، على نحوٍ متزايد، بوصفها من ثمار الجنون، والدجل، أو كليهما. المسائل ذات العلاقة بوجود رب أو حقيقة متعالية كُفِّت عن أن تلعب دوراً حاسماً في الخيال العلمي، الذي بدأ يغدو العامل الرئيس في تحديد المنظومة الإيمانية المشتركة لدى الجمهور المتعلم. حتى بالنسبة إلى باسكال في القرن السابع عشر، وهو في صراع مع شكوكه الدينية وتساؤلاته الفلسفية، كانت القفزة الإيمانية الضرورية لإدامة العقيدة المسيحية قد أصبحت رهاناً؛ نعم بدا ذلك رهاناً خاسراً بالنسبة إلى كثيرين من رواد طليعة الفكر الغربي.

ما الذي أفضى، إذًا، إلى هذا التحول من التدين الصريح لفرسان الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى العلمانية المؤكدة بالقدر نفسه للعقل والذكاء الغربيين في القرنين التاسع عشر والعشرين؟ لاشك أن التنافر الميتافيزيقي بين النظرتين، النشاز المعرفي الناجم عن محاولة الجمع بين مثل هاتين المنظومتين والحساسيتين المتناقضتين جذرياً، كان لا بد له من أن يصل مع الزمن إلى دفع الأمر في هذا الاتجاه أو ذاك. بكل بساطة لم تكن طبيعة الوحي المسيحي وملابساته

متناغمة مع نظيرتها في الكشف العلمي. الإيمان بقيامة المسيح المادية بعد الموت أمر جوهرى بالنسبة إلى الدين المسيحى، بوصفها حادثة دأبت، مع شهادتها وتفسيرها الرسولين، على تشكيل ركيزة المسيحية بالذات. غير أن تلك المعجزة التأسيسية، جنباً إلى جنب مع سائر الظواهر فوق الطبيعية الأخرى الواردة في الإنجيل، لم تعد، مع التسليم شبه الشامل بالتفسير العلمى لجميع الظواهر من منطلق قوانين طبيعية منتظمة، تفرض إيماناً بريئاً من المساءلة...

ثمة نقد مدمر لحقيقة الوحي المسيحى المطلقة انبثقت أيضاً من المدرسة الأكاديمية الجديدة للبحوث الإنجيلية، التي سلطت الأضواء على مراجع الكتاب المقدس المتغيرة والإنسانية الصريحة. فكل من فريقى إنسانى النهضة ولاهوتى الإصلاح (الدينى) أصر على المطالبة بالرجوع إلى مصادر الإنجيل الإغريقية والعبرية الأصلية، ما أفضى إلى قراءة أكثر نقدية للنصوص الأصلية وإلى عمليات إعادة تقويم صدقها وتماسكها التاريخيين. وخلال عدد من أجيال أمثال هؤلاء الباحثين، بدأ الكتاب المقدس يفقد هالة قدسية الإلهام السماوى. لم يعد الإنجيل يُرى بوصفه كلام الرب الأصلى وغير القابل للنقاش بل أصبح يُنظر إليه أكثر على أنه مجموعة غير متجانسة من الكتابات المسبوكة في قوالب أجناس أدبية تقليدية مختلفة، ألُفَت، وُجِعت، وُعِدَّتْ تحريراً بأيدي بشرية كثيرة على امتداد القرون. وثمة دراسات تاريخية نقدية للعقيدة والكنيسة المسيحية، وتحقيقات تاريخية غائصة في حياة يسوع، ما لبثت أن جاءت، وبسرعة، بعد نقد النصوص الإنجيلية. والمهارات الفكرية التي جرى تطويرها لتحليل التاريخ والأدب العلمانيين راحت تُطبق على الأسس المقدسة للمسيحية، فتمخض عن عواقب غير مريحة بالنسبة إلى المؤمنين.

مع التحاق نظرية دارون الداحضة لقصة الخلق الواردة في سفر التكوين بركب هذه الدراسات، كانت شرعية وحي الكتاب المقدس قد أصبح إشكالياً مئة بالمئة. من غير الممكن تقديم الإنسان في صورة الرب إذا كان في الوقت نفسه سليل ثدييات دون البشر. ليس الاندفاع التطوري اندفاع تحول روحي، بل هو زخم بقاء بيولوجي. وفيما بقيت كفة العلم حتى نيوتن راجحة لمصلحة الخطاب القائم على القول بوجود الرب بالاستناد إلى دقة تصميم الكون، فإن هذه الكفة ما لبثت، بعد دارون،

أن مالت ضد ذلك الخطاب. بدت مؤشرات التاريخ الطبيعي أقرب إلى الفهم من منطلق مبدأي الاصطفاء الطبيعي والتحول العشوائي التطوريين بدلاً من منطلق وجود مصمم متعالٍ.

من المؤكد أن علماء معينين من ذوي القناعة المسيحية لاحظوا العلاقة بين نظرية التطور والمفهوم اليهودي - المسيحي لمخطط تاريخي تقدمي وسماوي عائد للرب. عكف هؤلاء على عقد المقارنات بين تصور العهد الجديد لعملية تجسد إلهية تطورية كامنة، حيث يتجسد الرب في الإنسان والطبيعة، بل وحاولوا تصويب بعض أخطاء دارون النظرية بمبادئ دينية تفسيرية. غير أن التناقض الأعلى صراحاً بين الخلق الأصلي السكوني للأجناس في سِفَر التكوين والأدلة الدارونية المؤكدة لتحول هذه الأجناس عبر الدهور كان لا بد له، في ثقافة دارجة على فهم إنجيلها فهماً سطحياً، من أن يثير قدراً أكبر من الاهتمام، وصولاً، آخر المطاف، إلى التشجيع على عمليات خروج لأدرية كثيفة من الحوزة الدينية. فمن الأساس بدا الإيمان المسيحي برب يمارس ألوهيته عبر الوحي والسخاء متناقضاً مع كل ما يشي به الحس السليم والعلم عن النمط الفعلي لحركة العالم. ومع لوثر، كانت البنية الأحادية للكنيسة المسيحية في القرون الوسطى قد تصدعت. ومع كوبرنيك وغاليليو كانت الكوزمولوجيا المسيحية في القرون الوسطى نفسها قد تداعت. أما مع دارون فباتت النظرة العالمية المسيحية تطلق إشارات الانهيار الكامل.

في حقب غارقة على نحو غير مسبوق في بحر من أنوار العلم والعقل، باتت «الأخبار السعيدة» للمسيحية بُنية ميتافيزيقية متناقضة القدرة على الإقناع، قاعدة أقل أمناً يستطيع الإنسان أن يلوذ بها ليشيد فوقها حياته، وأقل ضرورة على الصعيد النفسي. إن انعدام الاحتمال الصارخ لقلب شبكة الأحداث بات يتجلى على نحو مؤلم - أن يكون رب لا نهائي أبدي قد تحول فجأة إلى كائن بشري في زمان تاريخي ومكان محددين لا شيء إلا ليعدم بطريقة بالغة البشاعة؛ أن تكون حياة وجيزة واحدة تمت قبل ألفي سنة في قوم بدائي مجهول، على كوكب بات يُعرف أنه ليس إلا كتلة غير ذات شأن نسبياً من المادة دائرة حول واحدة من مليارات النجوم في كون لا شخصي فسيح - أن

يكون حدث غير مميز كهذا منطقياً على معنى كوني وأزلي طاغٍ لم يعد قادراً على أن يشكل موضوع إيمان ملزم بالنسبة إلى أناس عقلاء. من غير المعقول على نحو صارخ أن يكون الكون بمجمله شديد الاهتمام بهذا الجزء الصغير من ضخامته الهائلة، هذا إذا كانت لديه «أي اهتمامات» بالمطلق. في ضوء أشعة المطالبة الحديثة الكاوية بالبرهنة العلنية، التجريبية، والعلمية لصحة جميع البيانات الإيمانية ما لبث جوهر المسيحية أن ذوى.

ما كان محتملاً، حسب محاكمة العقل النقدي الحديث، هو أن الرب اليهودي -المسيحي لم يكن إلا جمعاً استثنائي الدوام بين خيال حالم واسقاط انتروبومورفي- جمعاً تم جعله على صورة الإنسان ليلسمة سائر الآلام وتصويب جميع الأخطاء، التي وجدها الإنسان غير محتملة في وجوده. ولو كان العقل البشري غير العاطفي قادراً، بالمقابل، على الالتزام الدقيق بالأدلة الملموسة، لما كانت ثمة أي ضرورة لافتراض وجود رب كهذا، وجزء كبير مما يثار ضد هذا الوجود. فالبيانات العلمية تشي على نحو طاغٍ أن العالم الطبيعي وتاريخه تعبيران عن صياغة موضوعية. والتحديد الدقيق للسبب الكامن وراء هذه الظاهرة المعقدة، وهي ظاهرة تحمل إشارات نظام وفوضى، ظاهرة ملحمية ولكنها دونما هدف واضح، ظاهرة خارج السيطرة بمعنى الاقتدار إلى أي تحكم إلهي -الذهاب إلى افتراض وتحديد ما يكمن خلف هذا الواقع التجريبي كان لا بد من النظر إليه على أنه غير صحيح فكرياً، مجرد حلم عن العالم. فالاهتمام القديم بالتصاميم الكونية والأغراض السماوية، بقضايا ميتافيزيقية نهائية، بالأسئلة عن أسباب الظواهر، كَفَّتْ الآن عن شغل أذهان العلماء. لعل من الأجدى أن يتم التركيز على الأسئلة التي تبدأ بـ «كيف؟»، على الآليات المادية، على قوانين الطبيعة، على البيانات الملموسة القابلة للقياس والاختبار⁵³.

ليس ذلك لأن العلم يصير بعناد على الوقائع الصلبة وعلى منظور «أضيق» جراء قصر النظر البسيط، بل لأن العلائق التجريبية والأسباب الملموسة، أسئلة الـ «كيف؟»، هي وحدها القابلة للإثبات تجريبياً. أما التصاميم الغائية والأسباب الروحية فلا يمكن إخضاعها لمثل هذا الاختبار، عزلها منهجياً، ومعرفة ما إذا كانت

موجودة أساساً من ثم. من الأفضل حصر التعامل مع مقولات يمكن إثباتها تجريبياً بدلاً من السماح لمبادئ متعالية - مهما كانت نبيلة تجريبياً - اقتحام المناقشة العلمية، وهي مبادئ ليست أكثر قابلية للإثبات من أي حكاية خيالية. قلما كان الرب كياناً قابلاً للامتحان. وعلى أي حال فإن طابع وأسلوب عمل الإله اليهودي - المسيحي غير متناسبين مع العالم الذي اكتشفه العلم.

بنبوءاتها الرؤيوية وطقوسها المقدسة، يبطلها الإنساني المؤلَّه وحفزها على إنقاذ العالم، بقصصها الإعجازية، بدعواتها الأخلاقية، وبإجلالها للقديسين والأضرحة، بدا أفضل فهم للمسيحية متمثلاً بالنظر إليها بوصفها أسطورة شعبية استثنائية النجاح - دائبة على بعث الأمل في نفوس المؤمنين، وعلى إسباغ معنى ونظام على حياتهم، ولكن دون أي أساس وجودي (انطولوجي). في مثل هذا الضوء، يمكن اعتبار المسيحيين حسني النوايا وإن بسذاجة. مع انتصار الدارونية (ولاسيما غداة الحوار الشهير في 1860 بين المطران ولبرفورس وتي اتش هوكسلي)، كان العلم قد حقق دون أي لبس استقلاله عن اللاهوت. وبعد دارون لم يعد ثمة، على ما بدا، إلا القليل من احتمال الاحتكاك، من أي نوع، بين العلم واللاهوت، نظراً لأن العلم بات مرتكزاً بقدر متزايد من النجاح على العلم الموضوعي، في حين بقي اللاهوت، بعد أن أصيب بما يشبه الشلل خارج إطار متضائل من الأوساط الدينية الفكرية، مرتكزاً حصراً على الهموم الروحية الداخلية. وفي مواجهة القطيعة النهائية بين الكون القابل للاستيعاب علمياً والحقائق الروحية القديمة، بادر اللاهوت إلى تبني موقف متزايد الاتصاف بالصفة الذاتية. أما الاعتقاد المسيحي المبكر بأن السقوط والخلال يخصان ليس فقط الإنسان بل الكون كله، وهو اعتقاد صار موشكاً على الانطفاء بعد الإصلاح (الديني)، فقد اختفى كلياً: فعملية الخلاص، إذا كانت منطوية على أي معنى، لا تخص سوى العلاقة الشخصية بين الرب والإنسان. فالمكافآت الداخلية للإيمان المسيحي باتت مؤكدة، مع نوع من القطيعة الجذرية بين تجربة المسيح ونظيرتها في العالم اليومي. بات الرب آخر كلياً بالنسبة إلى الإنسان وهذا العالم، وهناك بالذات تقبع التجربة الدينية. فـ «قفزة الإيمان» لا بداهة العالم المخلوق أو المرجعية الموضوعية للنص المقدس، هي التي تشكل الأساس الرئيس لأي قناعة دينية.

بسبب جملة هذه القيود باتت المسيحية الحديثة مضطلة بدور فكري وثقافي جديد وأقل إحاطة بما لا يقاس. وبوصفه منذ القديم أنموذجاً تفسيرياً للعالم المرئي من ناحية ومنظومة إيمان كونية شاملة لدى الثقافة الغربية من ناحية ثانية، كان الوحي المسيحي قد فقد نفوذه. صحيح أن الأخلاق المسيحية لم تتعرض للاهتراء المباشر تحت وطأة الحساسية العلمانية الحديثة؛ لأن كثيرين من غير المسيحيين، بل ومن مشاهير اللادريين والمحدّين ظلوا يعدّون المثل الأخلاقية التي لقّنها يسوع جديرة بالإعجاب، مثل نظيراتها في أي منظومة أخلاقية أخرى: غير أن الوحي المسيحي ككل - كلمة الرب المعصومة في الإنجيل، خطة الخلاص السماوية، جملة المعجزات وما إليها - لم يكن مؤهلاً لأن يؤخذ مأخذ الجد. والقول بأن يسوع كان إنساناً ببساطة، وإن كان مُلْزِماً، بدا متزايد البدهاء. بقي التعاطف مع البشر مثلاً أعلى على الصعيدين الاجتماعي والفردى، ولكن على أساس علماني وإنساني بدلاً من ديني. ومن هنا فإن النزعة الليبرالية الإنسانية دأبت على تعزيز عناصر معينة من المزاج المسيحي بعيداً عن الأساس المتعالي للأخير. تماماً كما امتلأ العقل الحديث إعجاباً بسمو روح الفلسفة الأفلاطونية ونغمتها الأخلاقية مع الإصرار في الوقت نفسه على رفض ميتافيزيقها وإبستمولوجيتها، ظلت المسيحية أيضاً تحظى بالاحترام المضمّر، بل وبالمتابعة اللصيقة، التماساً لتعاليمها الأخلاقية، برغم من بقائها عرضة لقدر متزايد من الشك فيما يخص دعاواها الميتافيزيقية والدينية.

صحيح أيضاً أن العلم نفسه ينطوي، بنظر عدا حفنة صغيرة من العلماء والفلاسفة، على معنى ديني، أو منفتح على نوع من التفسير الديني، أو من شأنه أن يشكل تمهيداً لنوع من التقويم الديني للكون. فجمال أشكال الطبيعة، بهاء تنوعها، الانتظام الخارق لوظائف جسم الإنسان المعقدة، التطور التدريجي لعين الإنسان أو عقله، النمطية - الرياضية للكون، ضخامة الفضاءات السماوية غير القابلة للتصور - جملة هذه الأمور مع غيرها بدت للبعض متطلّبة وجود ذكاء ونفوذ إلهيّين على مستويات إعجازية من الإتقان. إلا أن آخرين كثيرين زعموا أن مثل هذه الظواهر إن هي إلا نتائج مباشرة وعشوائية نسبياً لقوانين الطبيعة الفيزيائية، الكيمائية، والحيوية (البيولوجية). والنفس البشرية المتطلعة إلى حماية عناية إلهية كونية، والمتوجسة من التشخيص

ومن إسقاط ما لديها من قيمة وغرض، قد ترغب في رؤية ما هو أكثر في تصميم الطبيعة، غير أن الفهم العلمي بقي عن عمد بعيداً عن مثل هذه الأنسنة الحاملة: فمجمال سيناريو تطور الكون بدا قابلاً للتفسير بوصفه نتيجة مباشرة للصدفة والضرورة، للتفاعل العشوائي فيما بين القوانين الطبيعية. وفي هذا الضوء كان لا بد من النظر إلى أي مضاعفات دينية واضحة على أنها شاعرية ولكن استقرارات غير مسوَّغة علمياً من الأدلة المتوافرة. إن الرب «فرضية غير ضرورية»⁵⁴.

الفلسفة، السياسة، علم النفس

ثمة تطورات موازية في الفلسفة خلال هذه القرون شكلت دعماً للمسيرة العلمانية نفسها. ففي أثناء الثورة العلمية والمراحل المبكرة من عصر التنوير، ظل الدين محتفظاً بموقعه لدى الفلاسفة، إلا أنه بدأ يتحول تحت تأثير طابع العقل العلمي. تفضيلاً على مسيحية إنجيلية تقليدية راح رهبانيون تنويريون مثل فولتير يدعون إلى «دين عقلائي» أو «دين طبيعي». وكان من شأن مثل هذا الدين أن يكون مناسباً لا للإحاطة العقلانية بنظام الطبيعة وشرط وجود سبب كوني أول وحسب، بل ولتلاقى الغرب مع أديان ثقافات أخرى وأنظمتها الأخلاقية - وهو لقاء يوحي لكثيرين بوجود حساسية دينية كونية شاملة متجذرة في التجربة الإنسانية المشتركة. وفي مثل هذا السياق لم تكن الادعاءات المطلقة للمسيحية قادرة على التمتع بأي امتياز خاص. ففن عمارة نيوتن الكونية تتطلب وجود معمار كوني، ولكن خصائص رب كهذا لا يمكن اشتقاقها إلا من المعاينة التجريبية لخلقه، بعيداً عن المبالغات المفرطة الواردة في الوحي. باتت التصورات الدينية السابقة - البدائية، الإنجيلية، في القرون الوسطى - قابلة لأن يتم الاعتراف بها على أنها خطوات طفولية في مسيرة متواصلة باتجاه فهم حديث أكثر نضجاً لإله عقلائي لاشخصي يتولى رئاسة خلق منظم.

إلا أن الرب العقلائي سرعان ما بدأ يفقد تأييده الفلسفي. فوجود الرب كان قد تم إثباته، مع ديكارت، لا عبر الإيمان بل من خلال العقل؛ إلا أن إدامة فكرة وجود الرب المؤكد، على ذلك الأساس، إلى أجل غير مسمى، لم تكن ممكنة، كما لاحظ فيلسوف التنوير الكبير ان هيوم وكانط بأسلوبيهما المختلفين. وشديد الشبه

بما حذر منه أوكم قبل أربعة قرون، تبين أن الفلسفة العقلانية عاجزة عن الانخراط في الكلام عن أمور شديدة التعالي على الذكاء ذي الأساس التجريبي. في بداية التنوير، أواخر القرن السابع عشر، كان لوك قد اتبع منهجياً توجيه ليكون التجريبي عبر إسناد معرفة العالم كلها إلى التجربة الحسية والتأمل اللاحق على أساس تلك التجربة. ميول لوك الخاصة كانت ربوبية، وقد احتفظ ديكارت بيقين أن وجود الرب قابل للإثبات المنطقي من خلال مسلمات حدسية بدهية. إلا أن التجريبية التي تولى ريادةها حصرت بالضرورة قدرة عقل الإنسان على المعرفة بما هو قابل للاختبار بالتجربة الملموسة. ومع قيام فلاسفة متعاقبين باستخلاص نتائج أكثر صرامة من الأساس التجريبي، بات واضحاً أن الفلسفة لم تعد قادرة على إطلاق تأكيدات قابلة للتدبير حول الرب، حول خلود الروح وحريتها، أو حول أطروحات أخرى متعالية على التجربة الملموسة.

في القرن الثامن عشر، أقدم هيوم وكانط، منهجياً، على دحض الحجج الفلسفية التقليدية المؤكدة لوجود الرب، مشيرين إلى استحالة تسويق توظيف المحاكاة العقلية السببية للانتقال من المحسوس إلى ما هو فوق المحسوس. فقط مجال التجربة الممكنة، مجال الجزئيات الملموسة المسجلة بالإحساس، يوفر أساساً لاستنتاجات فلسفية سليمة. وبالنسبة إلى هيوم، وهو مفكر علماني مئة بالمئة وأكثر رسوخاً في نزعه القائمة على الشك، بدت المسألة بسيطة: ليس الانطلاق من أدلة هذا العالم الإشكالية للوصول إلى الوجود المؤكد لرب المسيحية الخير وكلي القدرة إلا عبثاً وسُخفاً فلسفيين. إلا أنه حتى كانط بالذات قد أقر، رغم كونه شديد التدين وعازماً على الاحتفاظ باملاءات الضمير المسيحي الأخلاقية، بأن نزعة الشك الحميدة لدى ديكارت كانت قد بالغت في سرعة توقفها عند محطة تأكيدات الدوغمائية لوجود الرب اليقيني المستمد من الكوغيتو (أنا أفكر). بقي الرب، بنظر كانط، متعالياً بعيداً عن متناول المعرفة - إنه قابل للتفكير به، دون معرفته، فقط عبر الرجوع إلى إحساس الإنسان الداخلي بالواجب الأخلاقي. لا العقل البشري ولا العالم التجريبي قادر على توفير أي دليل مباشر وبعيد عن اللبس على أي حقيقة إلهية. يستطيع الإنسان أن

يؤمن بالرب، يستطيع أن يسلم بحرية نفسه وخلودها، غير أنه لا يستطيع أن يزعم أن هذه القناعات الداخلية مؤكدة عقلاً. بالنسبة إلى الفيلسوف الحديث الصارم، بدت اليقينية الميتافيزيقية عن الرب وما إليه زائفة، مفتقرة إلى أي أساس سليم للإثبات. والمحصلة الحتمية والمناسبة لكل من التجريبية والفلسفة النقدية تمثلت باستئصال أي أثر لاهوتي من الفلسفة الحديثة.

وفي الوقت نفسه بات مفكرو التنوير الفرنسيون الأكثر جرأة متزايداً الميل ليس فقط إلى نزعة الشك، بل وإلى المادية الإلحادية بوصفها النتيجة الأكثر قابلية للتدبير الفكري لجملة الاكتشافات العلمية. قام ديدرو، رئيس تحرير الموسوعة، مشروع التنوير العظيم للتعليم الثقافي، بتسليط الضوء، على حياته الخاصة، على التحول التدريجي لإنسان تأمل من الإيمان الديني إلى الربوبية، ومنها إلى الشك، وصولاً، آخر المطاف، إلى مادية مقترنة ضبابياً بنوع من الأخلاقيات الربوبية. ومن كان أبعد عن المساومة هو عالم الفيزياء لا متري الذي صور الإنسان كياناً مادياً خالصاً، آلة عضوية لم يكن وهم امتلاكه لنفس أو عقل مستقلين إلا نتاج تفاعل عناصره الفيزيائية المكوّنة. فلسفة اللذة أو المتعة كانت النتيجة الأخلاقية لمثل هذه العقيدة التي لم يتردد لا متري في الدفاع عنها. وكذلك بادر الفيزيائي بارون هولباخ إلى تأكيد حتميات المادة بوصفها الحقيقة الوحيدة القابلة للفهم، معلناً عبثية الإيمان الديني وسخفه في مواجهة التجربة... ومن الجهة الأخرى، يتم إرجاع حصول الخير والشر عشوائياً مباشرة إلى كون يتألف من مادة غير قابلة دون أي رقابة من جانب العناية الإلهية. كان الإلحاد ضرورياً لنسف أوهام الخيال الديني الدائبة على تعريض الجنس البشري للخطر. كان لا بد من إعادة الإنسان إلى الطبيعة، التجربة، والعقل.

كان من شأن القرن التاسع عشر أن يكون القرن الذي كان سيوصل مسيرة التنوير العلمانية الصاعدة إلى خاتمتها المنطقية مع مسارعة كل من كونت، وميل، وفيورباخ، وماركس، وهايكل، وسبنسر، وهوكسلي، ونيتشة، بروح مختلفة بعض الشيء، إلى دق ناقوس موت الدين التقليدي. كان الرب اليهودي - المسيحي من صنع الإنسان الخاص، والحاجة إلى هذه الصنعة ما لبثت أن تضاءلت مع بلوغ الإنسان الحديث

سن الرشد. يمكن فهم تاريخ الإنسان بوصفه مساراً صاعداً من مرحلة أسطورية لاهوتية إلى محطة انتصاره النهائي في العلم المستند إلى ما هو موضوعي وملموس، بعد اجتياز حقبة ميتافيزيقية وتجريدية. ومن الواضح أن عالم الإنسان والمادة هذا هو الواقع القابل للإثبات. أما التخمينات الميتافيزيقية ذات العلاقة بسلسلة من الكيانات الروحية «الأسْمَى» فلم تكن أكثر من تصورات فكرية فارغة، دائبة على إلحاق الضرر بالبشرية ومصيرها الحالي. وقد تمثل واجب العصر الحديث بأنسنة الرب، الذي لم يكن سوى انعكاس لطبيعة الإنسان الداخلية بالذات. ربما كان المرء قادراً على التحدث عن نوع من «شيء غير قابل لأن يُعرف» فيما وراء ظواهر العالم، إلا أن ذلك بقي هو المدى الذي يمكن بلوغه مع أي قدرٍ من الموضوعية في مجال الكلام. وما كان جلياً على نحوٍ أكثر مباشرة، وأقوى إسهاماً موضوعية في النظرة العالمية الحديثة، هو أن ظواهر العالم كانت تُدرك إدراكاً ممتازاً، لمصلحة الإنسان التي لا تقدر بثمن، عبر العلوم، وأن منطلقات ذلك الإدراك كانت طبيعية أساساً. بقي سؤال: مَنْ، أو ما الذي أطلق ظاهرة الكون كلها، إلا أن الأمانة الفكرية قطعت الطريق على أي نتائج مؤكدة، أو حتى أي تقدم على طريق مثل هذا البحث. بقيت الإجابة، معرفياً، فوق مستوى إدراك الإنسان، بل وخارج دائرة اهتمامه على نحوٍ متزايد باطراد، في مواجهة أهداف فكرية أكثر مباشرة وأقرب منالاً. ومع كل من ديكارت وكانط كانت العلاقة الفلسفية بين العقيدة المسيحية والعقلانية الإنسانية قد تعرضت لقدرة مطرد التزايد من الوهن والهزال. ومع حلول أواخر القرن التاسع عشر باتت تلك العلاقة، باستثناءات قليلة غائبة عملياً.

كان ثمة زحمة من العوامل اللامعرفية الكثيرة أيضاً - من العوامل السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية، النفسية - الضاغطة بالاتجاه نفسه، نحو الغاية ذاتها: علّمة العقل الحديث، وفك ارتباطه بالعقيدة الدينية التقليدية. حتى قبل أن تقوم الثورة الصناعية بتسليط الضوء على قيمة العلوم النفعية المتفوقة، كانت تطورات ثقافية أخرى قد أبرزت أفضلية النظرة العلمية على نظيرتها الدينية. كانت الثورة العلمية قد وُلدت في زحمة فوضى وخراب هائلين ناجمة عن سلسلة حروب دينية

أعقبت الإصلاح (الديني)، حروب كانت باسم حقائق مسيحية مطلقة متباينة قد تسببت بأزمة دامت أكثر من قرن كامل في أوروبا. وفي مثل هذه الظروف ثمة ظلال كثيفة من الشك طاولت تماسك الفهم المسيحي، كما خدشت قدرة هذا الفهم على رعاية عالم ينعم بقدرٍ نسبي من السلم والأمن، بله التراحم الكوني الشامل. وبرغم من الحمى الدينية المتصاعدة - إنَّ اللوثرية، الزهنگيلية، الكالفنية، المعمودية الجديدة، الأنغليكانية، البيوريتانية، أو الكاثوليكية - هذه الحمى التي عاشتها الكتل السكانية الأوروبية غداة الإصلاح (الديني)، بات واضحاً لكثيرين أن إخفاق الثقافة في الموافقة على حقيقة دينية نافذة كونياً وعلى نحوٍ شامل كان قد تمخض عن الحاجة إلى نمط آخر من النظام الإيماني، يكون أقل ذاتية مثيرة للجدل وأكثر قدرة على الإقناع العقلاني. وهكذا فإن النظرة العالمية المحايدة والواقلة للإثبات تجريبيّاً لدى العلوم العلمانية سرعان ما لقيت ترحيباً شديداً الانتقاد بين صفوف الطبقة المتعلمة، إذ وفرت إطاراً مفهوماً مقبولاً على نحوٍ مشترك قادراً على اختراق سائر الحواجز والحدود السياسية والدينية. وتاماماً كما تم إغلاق ملفات الخُصّات الكبرى الأخيرة التي ترافقت مع حمائم دم ما بعد الإصلاح (الديني)، بدأت الثورة العلمية توشك على الاستكمال. فالعقد الأخير من حرب السنوات الثلاثين، 1618 - 1648، شهد نشر كتابي حوار حول علمين جديدين لغاليليو، ومبادئ الفلسفة لديكارت، جنباً إلى جنب مع ميلاد نيوتن.

ثمة ظروف ذات طبيعة أكثر سياسية بالتحديد كانت أيضاً ستلعب دوراً في الانقلاب الحديث على الدين. طوال قرون دام نوع من الترابط المصيري بين النظرة العالمية المسيحية الهرمية والبنى الاجتماعية - السياسية الراسخة لأوروبا الإقطاعية، تلك البنى المتمحورة حول الشخصيات المرجعية التقليدية لكل من الرب، البابا، والملك. ومع حلول القرن الثامن عشر كان ذلك الترابط قد أصبح عديم الجدوى للطرفين. فالسخافات المتزايدة صراحاً لهذه والمظالم البشعة لتلك تضافرت لتنتج صورة نظام باتت قمعيته العقيمة تدفع نحو التمرد والثورة خدمة لخير الإنسانية الأكبر. صار الفلاسفة الفرنسيون - فولتير، ديدرو، كوندورسيه - وخلفاؤهم بين صفوف

الثوريين الفرنسيين يرون الكنيسة نفسها، بثروتها ونفوذها، إحدى قلاع القوى الرجعية، المتحالفة تحالفاً لا انفصام له مع جملة المؤسسات المحافظة في النظام القديم. بالنسبة إلى الفلاسفة، شكلت قوة رجال الدين المنظمين عقبة كبيرة على طريق تقدم الحضارة. وبالإضافة إلى قضية الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي، فإن أجواء الرقابة، التعصب، والجمود الفكري، تلك الأجواء التي كان الفلاسفة يجدونها بغیضة جداً في الحياة الفكرية المعاصرة، كانت قابلة للربط المباشر بالمزاعم الدوغمائية والامتيازات الثابتة للمؤسسة الكنسية.

كان فولتير قد رأى وأعجب على نحو مباشر بنتائج التسامح الديني في إنجلترا، تلك النتائج التي بادر الفيلسوف بدوره إلى تقديمها بحماسة، جنباً إلى جنب مع شروح وتفسيرات يكون، لوك، ونيوتن، إلى القارة (الأوروبية) نبراساً. متكباً أسلحة العلم، والعقل، والحقائق التجريبية، رأى التنوير نفسه منخرطاً في صراع نبيل ضد أصفاد ظلام عقيدة الكنيسة الدوغمائية الجامدة وأوهام الخرافات الشعبية في القرون الوسطى، وهي مرتبطة جميعاً ببنية سياسية متخلفة واستبدادية قائمة على أساس من الامتيازات الفاسدة⁵⁵. بات واضحاً أن السلطة الثقافية للدين الدوغمائي معادية أساساً للحرية الشخصية والتأمل والاكتشاف الفكريين الطليقيين. واستطرداً، من شأن الحساسيات الدينية نفسها -إلا إذا كانت بصيغة معقنة، ربوبية- أن تُعد معادية للحرية الإنسانية.

غير أن واحداً من الفلاسفة، ألا وهو جان جاك روسو المولود في سويسرا، أكد وجهة نظر مغايرة جداً. مثل زملائه في طليعة التنوير، كان روسو يجادل بأسلحة العقل النقدي والحماسة الإصلاحية. إلا أن مسيرة الحضارة التي دأبوا على التهليل لها والترحيب بها بدت له منبع جزء كبير من شرور العالم. فالإنسان يعاني من تعقيدات وحذلقات الحضارة الفاسدة، التي تجعله غريباً عن شرطه الطبيعي المتمثل بالبساطة، والإخلاص، والصدق، والمساواة، واللطف، والفهم الحقيقي. يضاف إلى ذلك أن روسو كان يؤمن بأن الدين متجذر في الشرط الإنساني. وظل يزعم أن تمجيد الفلاسفة للعقل قام على إغفال طبيعة الإنسان الفعلية ومشاعره، وحوافزه العميقة، وحده،

وبداهته، ونهمه الروحي المتعالي على جميع الصيغ المجردة. لاشك أن روسو كان يؤمن بالكنائس المنظمة والكهنوت المنضبط، كما كان يرى الإيمان المسيحي المتزمت بأن شكل العبادة الوحيد هو المعتمد أبدياً - الإيمان بأن الدين الوحيد المقبول عند خالق عالم لم يسبق لأكثرية أهله الساحقة أن سمعت بالمسيحية - إيماناً عبثياً سخيفاً. حتى أتباع المسيحية ظلوا مختلفين اختلافاً فضائحياً بشأن صيغة العبادة القويمة حصرياً. كان روسو يعتقد بأن أفضل طرق إتقان عبادة الخالق من قبل البشرية هي مراقبة الطبيعة لأنها منطوية على جلال يستطيع الجميع فهمه والإحساس به، بدلاً من الاستغراق في تأمل العقائد اللاهوتية الجامدة، من الانخراط في المؤسسات الكهنوتية، ومن التلوث بالطائفية العدوانية البغيضة. وإله الربوبيين القابل للإثبات عقلاً لم يكن مقنعاً، لأن حب الرب ووعي الأخلاق شعوران في المقام الأول، وليساً نتاج محاكمة عقلية. فالرهبة المشبعة بالاحترام أمام الكون، متعة الانعزال التأملي، بداهات الوجدان الأخلاقي المباشرة، عفوية الرحمة الإنسانية الطبيعية، «توحيدية» نابعة من أعماق القلب - تلك هي جملة العناصر المؤلفة لطبيعة الدين الحقيقية الصادقة.

قام روسو، إذًا، بطرح موقف هائل التأثير تجاوز به الكنيسة المتزمتة (الأرثوذكسية) وفلاسفة الشك، جامعاً تدين الأولى إلى إصلاحية الآخرين العقلانية، مع بقائه نقدياً بالنسبة إلى الطرفين: إذا كانت الأولى مقيّدة بدوغمائياتها الضيقة، فإن الآخرين قلما تخلفوا عنها في تجريداتهم المفرطة. هنا بالذات تكمن بذرة مسيرة التطورات المتناقضة، فمع تأكيد روسو المتكرر لطبيعة الإنسان الدينية، بقي حريصاً على تشجيع الحساسية الحديثة في افتراقها التدريجي عن التزمت (الأرثوذكسية) المسيحي. قدم تأييد إصلاحية عقلاية للدافع الديني المتردد في العقل الحديث، غير أنه أضفى على ذلك الدافع أبعاداً جديدة أسهمت في تمكين التنوير من تقويض التراث المسيحي. تمخض احتضان روسو لدين كَوْنِي الجوهر لا إقصائية، دين متجذر في الطبيعة وفي عواطف الإنسان الذاتية مع بداهاته الصوفية، بدلاً من صدوره عن الوحي الإنجيلي، تمخض هذا الاحتضان عن إطلاق تيار روحي في الغرب كان سيفضي أولاً إلى الرومنطيقية ومن ثم إلى وجود عصر لاحق.

وهكذا فإن التقدم الحاصل في القرن الثامن عشر، سواء بصيغة ربوبية فولتير المعادية للكهنة، في ثوب نزعَة الشك العقلانية لدى ديدرو، على شكل تجريبية هيوم اللاأدرية، في عباءة نزعَة هولباخ الإلحادية المادية، أم في إطار الصوفية الطبيعية والتدين العاطفي عند روسو، ظل دائماً على الحط من شأن المسيحية التقليدية وتقليص مدى ما تتمتع به من احترام في أعين تقدميي أوروبا.

مع حلول القرن التاسع عشر تم إخضاع الدين المنظم من جهة والحافز الديني بالذات من جهة ثانية لحملة بالغة القوة من النقد الاجتماعي - السياسي الحاد - وإعادة توجيهها نبوياً نحو احتضان القضية الثورية - من قبل كارل ماركس. ففي تحليل ماركس، ليست جميع الأفكار والصيغ الثقافية إلا انعكاساً لدوافع مادية، وتحديدًا لجملة آليات الصراع الطبقي، ولم يكن الدين استثناءً. فالكنائس المنظمة نادراً ما بدت، على الرغم من عقائدها النبيلة، مهتمة بمعاناة الكادحين أو الفقراء. وهذا التناقض الواضح كان، برأي ماركس، جوهرياً، في الحقيقة، بالنسبة إلى طابع الكنائس، لأن الدور الحقيقي للدين إنّ هو إلا إبقاء الطبقات الدنيا منضبطة. وبوصفه أفيوناً اجتماعياً، يبقى الدين دائماً على خدمة مصالح الطبقة الحاكمة ضد الجماهير عن طريق تشجيع الأخيرة على التخلي عن مسؤوليتها عن تغيير العالم الحالي القائم على الظلم والاستغلال، مقابل الأمان الزائف الذي توفره العناية الإلهية والوعد الكاذب بحياة خالدة. يشكل الدين المنظم عنصراً أساسياً من عناصر السيطرة البرجوازية على المجتمع، لأن المعتقدات الدينية تحذر البروليتاريا، وتدفع بها إلى الاستقاع القاهر للذات. ليس الحديث عن الرب مع إقامة الحياة على أساس مثل هذه الأوهام إلا خيانة للإنسان. فأى فلسفة فعل وتحرك حقيقية يجب أن تنطلق من الإنسان الحي وحاجاته الملموسة. ومن أجل تغيير العالم، وتحقيق مثل العدالة والألفة الإنسانية، لا بد للإنسان من أن يتحرر من الضلال الديني.

كذلك بادرت الأصوات الأكثر اعتدالاً في تيار القرن التاسع عشر الليبرالي المميز للمجتمعات الغربية المتقدمة إلى الدعوة إلى اختزال تأثير الدين المنظم في الحياة السياسية والفكرية، وإلى طرح أنموذج تعددية مستوعبة لأوسع قدر ممكن من حرية

الاعتقاد المتناغم مع النظام الاجتماعي. المفكرون الليبراليون من ذوي القناعات الدينية أقروا ليس فقط بالضرورة السياسية لحرية العبادة، أو حرية العزوف المطلق عن العبادة، في ظل أي نظام ديمقراطي ليبرالي، بل وبالضرورة الدينية أيضاً لمثل هذه الحرية. من النادر أن يوفر قيد الدين، بله الانغلاق داخل سجن دين معين، فرصة التشجيع على مقاربة دينية أصيلة للحياة.

غير أن حساسية أكثر علمانية باتت، في مثل هذه البيئة الليبرالية والتعددية، هي الحصيلة المألوفة، والطبيعية بنظر كثيرين، على نحو متزايد باطراد. ما لبث التسامح الديني أن انقلب، تدريجياً، إلى لامبالاة دينية. لم يعد إلزامياً في المجتمع الغربي أن يكون المرء مسيحياً، وبالتزامن مع هذه الحرية المتنامية، راح عدد المثقفين الذين يعدون منظومة الإيمان المسيحية ملزمة أو مقنعة يتناقص. فالفلسفات الليبرالية المنفعية من ناحية ونظيرتها الاشتراكية الجذرية من الناحية المقابلة بدت طارحة على الأيام المعاصرة برامج أكثر إقناعاً للنشاط الإنساني مقارنة بالأديان التقليدية. هذا ولم تكن النغمة المادية حكراً على الماركسية، لأن استغراق المجتمعات الرأسمالية المتزايد في الاهتمام بالتقدم المادي، بالرغم من أن الرأسمالية كانت من قبل قد لقيت التشجيع من عناصر معينة من الحساسية البروتستنتية، لم يكن ليستطيع إلا التأثير سلباً على حل رسالة الخلاص المسيحية وعلى المشروع الروحي عموماً⁶⁶. وفيما ظلت الشعائر الدينية متمتعة بقبول واسع بوصفها إحدى ركائز التلاحم الاجتماعي والقيم المتحضرة، فإن تلك الشعائر لم تعد مختلفة أو قابلة للتمييز، في الغالب، عن اجتماعات الأخلاق الفكتورية.

يضاف إلى ذلك، أن الكنائس كانت هي نفسها مسهمة غير واعية فيما أصابها من تدهور وانحطاط، فكنيسة روما الكاثوليكية كانت، في ردها الإصلاحية المضاد على الهرطقة البروتستنتية، قد عززت بنيتها المحافظة عبر بلورة ماضيها - على الصعيدين العقدي والمؤسسي - ما أبقاها عاجزة نسبياً عن التجاوب مع أي تغييرات مفروضة من سير الحقبة القديمة قدماً. بقيت الكاثوليكية محافظة على قوة محصنة معينة بين منتسبيها الذين ظلوا كثيرين، ولكن مقابل التضحية بمناشدتها

لحساسية حديثة متنامية. أما الكنائس البروتستنتية فكانت، في ردها الإصلاحي على الكاثوليكية، قد وطدت، على العكس من ذلك، بنية أكثر معاداة للتسلط، وبعداً عن المركزية عبر إطاحة الصيغة الكاثوليكية التوحيدية، وإعلان النص الحرفي للكتاب المقدس وحده أساساً جديداً. غير أن البروتستنتية مالت، إذ فعلت ذلك، إلى الذوبان في بوتقة طائفية متزايدة التنوع، جاعلة أتباعها الجدد، في ظل طغيان الاكتشافات العلمية المناقضة لتفسيرات الإنجيل الحرفية، أسرع تمثلاً لمفاعيل العصر الحديث المعلمنة. وفي الحاليتين، فقدت المسيحية جزءاً كبيراً من أهميتها بالنسبة إلى العقل المعاصر. فمع حلول القرن العشرين، مع مبادرة الآلاف المؤلفة إلى الخروج بهدوء من دينهم الموروث، تعرض الأخير - الدين الموروث - لقدرة متطرف من التقليل على صعيد الأهمية الثقافية.

باتت المسيحية تعاني من كونها كنيسة ليست مقسمة وحسب، بل متضائلة، متلاشية أمام الهجمة مطردة الاتساع والعمق للعلمانية. بات الدين المسيحي يواجه وضعاً تاريخياً غير بعيد عن ذلك الذي واجهه في نشأته، حين كان ديناً واحداً بين أديان كثيرة في بيئة واسعة، متطورة، متحضرة - في عالم ملتبس حول الدين عموماً، وبعيد عن دعاوى الوحي المسيحي واهتماماته خصوصاً. جملة الخصومات المسعورة التي كانت يوماً بين البروتستنتية والكاثوليكية، وأشكال التباعد المتبادل فيما بين سائر الفئات المذهبية المسيحية المختلفة، ما لبثت أن تضاءلت مع إدراك الجميع لدى قريبهم بعضهم من بعض في مواجهة عالم متنامي العلمانية. علاقة القرابة حتى مع اليهودية، وهي المنبوذة طويلاً في العالم المسيحي، بدأت تحظى بقدر أكبر من الدفء. ففي العالم الحديث بدت الأديان كلها ذات أرضية مشتركة، متمثلة بنوع من حقيقة ثمينة متلاشية بدلاً من أن تكون حالة صراع. معلقون كثر على الوعي الحديث يعتقدون أن الدين وصل إلى مراحلته النهائية...

غير أن التراث اليهودي - المسيحي بقي، مع ذلك، قادراً على الاستمرار. مازالت ملايين الأسر تلقن أطفالها مبادئ العقيدة الموروثة وصورها. مازال اللاهوتيون عاكفين على صياغة قراءات أكثر انسجاماً مع التاريخ للنص المقدس وتقاليده الكنيسة،

وتطبيقات أكثر مرونة، وأخصب خيالاً لمبادئ الدين على الحياة في العالم المعاصر. بدأت الكنيسة الكاثوليكية تفتح على الحداثة، وعلى التعددية، وعلى المسكونية، وعلى حرية جديدة في مسائل الاعتقاد والعبادة. بادرت الكنائس المسيحية عموماً إلى احتضان مجموعات أوسع من المصلين عن طريق جعل بناها وعقائدها أقرب إلى مخاطبة تحديات الوجود الحديث الفكرية، والنفسية، والسوسولوجية، والسياسية. ثمة جهود بُذلت لإعادة بناء فكرة عن الرب تكون أكثر من نظيرتها التقليدية كموناً وتطوراً من حيث الطابع، أكثر توافقاً مع الكوزمولوجيا والتوجهات الفكرية الراهنة. هناك فلاسفة، وعلماء، وكتاب، وفنانون مرموقون مازالوا يجدون معنى شخصياً وراحة نفسية في الإطار اليهودي - المسيحي. غير أن التحرك العام لنخبة الثقافة الفكرية، للوعي الحديث بمجمله - ووعي طفل ناشئ في بيئة دينية لدى بلوغه سن الرشد الحديث القائم على ركيزتي الشك والعلمانية - كان في اتجاه آخر إلى حد كبير.

ذلك لأن وراء أكمة مفارقات النص المقدس التاريخية المحبطة لأي استمرارية كونية شاملة للعقيدة المسيحية، ثمة تضارب نفسي أعم بين الصورة الذاتية اليهودية - المسيحية التقليدية ونظيرتها لدى الإنسان الحديث. في وقت مبكر يعود إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كَفَّتْ لَوَثَةُ الخطيئة الأصلية عن أن تعاش وتمارس بوصفها عنصراً مهيمناً على حيوات أولئك الذين وُلِدُوا في عالم التقدم الحديث الفارق في النور، كما لم تكن عقيدة كهذه قابلة للتزاوج مع الإدراك العلمي للإنسان. فالصورة التقليدية للرب الأوغسطيني - البروتستنتي، الذي يخلق الإنسان أضعف من أن يتصدى لإغراء الشيطان، والذي يقرر سلفاً إخضاع أكثرية مخلوقاته البشرية لعنة الأبدية دون أي حساب ذي شأن لأعمالهم الصالحة أو محاولاتهم الصادقة للتخلي بالفضيلة، كَفَّتْ عن أن تكون مستساغة أو معقولة بالنسبة إلى كثيرين من منتسبي الثقافة الحديثة الحساسين، والتحرر الداخلي من الذنب والخوف الدينيين لم يكن عنصراً أقل جاذبية في النظرة العالمية العلمانية من التحرر الخارجي السابق من البنى السياسية والاجتماعية الخاضعة لهيمنة الكنيسة القمعية. وقد تزايد أيضاً الاعتراف بأن الروح الإنسانية لا يتم التعبير عنها إلا في الحياة العلمانية - وأي تقسيم بين روحي من جهة وعلماني من الجهة المقابلة لم يكن إلا اصطناعاً، وإلا

إفقاراً للطرفين. فوضع الروح الإنسانية في مكان آخر، متعالٍ وعائد للعالم الآخر، لم يكن إلاّ نسفاً كلياً لتلك الروح.

لعل إعلان فريديريك نيتشه التاريخي لـ «موت الرب» هو الذي جاء تتويجاً لهذه المسيرة الطويلة من تطور النفس الغربية، ملقياً بظله على المزاج الوجودي للقرن العشرين. بنوع من الحساسية التي لا تعرف معنى الرحمة قام نيتشه برفع مرآة داكنة أمام نفس الديانة المسيحية - غرسها لمواقف وقيم مناقضة لوجود الإنسان الحاضر، للجسد، للأرض، للشجاعة والبطولة، للبهجة والحرية، وللحياة نفسها. «كان عليهم أن يشتفوا أذني بالحنان أعذب وأفضل كي أبادر إلى الإيمان بمخلصهم: كان على حواريه أن يبدوا أكثر تنعماً بالخلاص!» وعلى هذا النقد وافق كثيرون. بالنسبة إلى نيتشه شكل موت الرب دليلاً لا على مجرد الاعتراف بوهم ديني، بل وعلى غروب شمس النظرة العالمية لحضارة كاملة، نظرة عالمية طالما حالت دون إقدام الإنسان على احتضان جريء، محرراً لمجمل الحياة بكليتها.

مع فرويد بلغ التقويم النفسي الحديث للدين مستوى جديداً من التحليل النظري المنهجي والمتعمق. فاكتشاف اللاشعور أو اللاوعي ونزوع النفس الإنسانية إلى إسقاط مجمعات ذكريات أليمة على تجارب لاحقة أدى إلى إمالة اللثام عن بُعد جديد حاسم بالنسبة إلى فهم المعتقدات الدينية نقدياً. في ضوء التحليل النفسي، بات ممكناً النظر إلى الرب اليهودي - المسيحي بوصفه إسقاطاً نفسياً مشيئاً بالاستناد إلى نظرة الطفل الساذجة إلى والده الغريزي المقيّد الذي يبدو كلي القدرة. وبعد إخضاعها لهذا النوع من إعادة الفهم، فإن عدداً كبيراً من جوانب السلوك والإيمان الدينيين بدت قابلة للإدراك بوصفهما أعراضاً لنوع من العُصاب الكبتي - القمعي الثقيل في جذور العميقة. فإسقاط إله أبوي متسلط أخلاقياً بات يمكن عده ضرورة اجتماعية في مراحل سابقة من تطور الإنسان، ملبية لحاجة النفس الثقافية إلى قوة «خارجية» جبارة لتدعيم مستلزمات المجتمع الأخلاقية. غير أن الفرد الناضج نفسياً أصبح، بعد استيعاب تلك المستلزمات، قادراً على كشف حقيقة الإسقاط، والمبادرة إلى الاستغناء عنه.

ثمة دور مهم على صعيد الحط من قيمة الدين التقليدي اضطلعت به أيضاً قضية الممارسة الجنسية. فمع صعود منظور علماني واسع الأفق مطلع نفسياً راحت نزعة الزهد المسيحية العريقة اللاجنسية أو المعادية للجنس عَرَضاً من أعراض نوع من المرض النفسي - العصبي الثقافي والشخصي أكثر منه قانوناً روحياً أبدياً. ثمة ممارسات قروسطية مثل إماتة الجسد باتت تُعد انحرافات مَرَضِيَّة أكثر منها عبادات قديسين. صارت المواقف الجنسية للحقبة الفكرية تبدو تعبيراً عن كبت ضيق الأفق. ما لبث التراث الطهري (البيوريتاني) للبروتستنتية من جهة، والتقييد المتواصل للكنيسة الكاثوليكية في أمور الجنس، ولاسيما إصرارها على حظر موانع الحمل، من جهة ثانية، أن تمخضاً عن استبعاد الآلاف من الحظيرة. ما لبثت متطلبات ومباهج الإيروس الإنساني أن جعلت المواقف الدينية التقليدية تبدو مقيّدة على نحو غير صحي. ومع إدخال رؤى فرويد في الحركة الحديثة المتنامية باطراد الساعية إلى تحقيق التحرر الشخصي وإثبات الذات، انبثق في الغرب حافز ديونيسيوسي قوي. حتى بالنسبة إلى حساسيات أكثر رزانة، لم يكن الإصرار منهجياً من جانب البشر على نكران وكبت ذلك الجزء من كيانه، عضويتهم المادية، التي لم تكن موروثهم التطوري وحسب بل وركيزتهم الوجودية أيضاً. لقد أقدم الإنسان الحديث على الالتزام بهذا العالم، مع كل ما ينطوي عليه مثل هذا الخيار من مضاعفات.

أخيراً، حتى تتلمذ العقل الغربي الطويل على منظومة القيم المسيحية ما لبث مع الزمن أن صار يعمل لتقويض مكانة المسيحية في الحقبة الحديثة. فمنذ التنوير وصاعداً ظل التطور المتواصل لوجدان العقل الغربي الاجتماعي، اكتشافه المتزايد لسلسلة من الأهواء والمظالم اللاشعورية، وإطلاعه التاريخي المتعاطف، دائماً على تسليط أضواء جديدة على الممارسة الفعلية للدين المسيحي عبر قرون من الزمن. والأمر المسيحي القاضي بحب جميع البشر وخدمتهم وبتثمين النفس البشرية الفردية عالياً بات الآن على طرفي نقيض مع تاريخ المسيحية الطويل القائم على الفطرسنة والتعصب العنيف - مع قيامها بإجبار شعوب أخرى عنوة على اعتناق الديانة المسيحية، مع قمعها الوحشي لوجهات النظر الثقافية الأخرى، مع اضطهادها للهرطقة، مع حملاتها الصليبية ضد المسلمين، مع ظلمها لليهود، مع حطها من قدر

الجانب الروحي للمرأة مع إقصاء النساء عن مواقع الرجعية الدينية، مع ارتباطها بالعبودية والاستغلال الاستعماري، ومع انحيازها الروحي الطاغي وعجرفتها الدينية في التعامل مع جميع من هم خارج الحوزة أو الحظيرة. قياساً بمعاييرها هي أخفقت المسيحية إخفاقاً كاملاً في بلوغ العظمة الأخلاقية، وثمة أعداد كبيرة من الأنظمة البديلة، بدءاً بالرواقية القديمة وانتهاء بالليبرالية الاشتراكية الحديشتين، بدت طارحة برامج ملهمة بالمثل على صعيد النشاط الإنساني دون كل هذه البضاعة من العقائد الماورائية غير المقنعة والبعيدة عن العقل.

الشخصية الحديثة

وهكذا فإن عملية الانتقال من النظرة العالمية المسيحية إلى نظيرتها العلمانية كانت مسيرة تصاعدية محسومة سلفاً دون أي لبس. قد يبدو بالفعل أن القوة المحركة الإجمالية للعلمانية لم تكن كامنة في أي عامل بعينه أو مجموعة عوامل بذاتها - الاختلافات العلمية مع الوحي الإنجيلي، العواقب الميتافيزيقية للتجريبية، الانتقادات الاجتماعية - السياسية الموجهة إلى الدين المنظم، الفطنة النفسية المتنامية، المعايير الجنسية المتغيرة، وما إلى كل ذلك - لأن أيّاً منها بقي قابلاً للتفاوض، كما كان حالها بالنسبة إلى كثير من أولئك الذين ظلوا مسيحيين أهل تقوى. لعل الأصح هو أن العلمانية جاءت تعكس تحولاً أعم للشخصية في النفس الغربية، تحولاً نراه في جملة العوامل المحددة المختلفة، ولكنه يتعالى عليها ويستوعبها في إطار منطق الكوكبي الخاص. وعملية التأسيس النفسي الجديدة للشخصية الحديثة ظلت تتطور منذ أوج العصور الوسطى، برزت بروزاً صارخاً في النهضة، اكتسبت قدراً كبيراً من الوضوح والنفوذ جراء الثورة العلمية، ثم ما لبثت أن اتسعت وترسخت خلال عصر التنوير. ومع حلول القرن التاسع عشر، غداة الثورتين الديمقراطية والصناعية، كانت هذه الشخصية قد وصلت إلى تحقيق صيغتها الناضجة. إن توجه ونوع هذه الشخصية يعكسان تحولاً تدريجياً، ولكنه جذري آخر المطاف، في الولاء النفسي من الرب إلى الإنسان، من التبعية إلى الاستقلال، من الأخروية (العالم آخريّة) إلى هذا العالم، من المتعالي إلى التجريبي، من الأسطورة والإيمان إلى العقل والحقيقة، من الكليات

إلى الجزئيات، من كون (كوزموس) ثابت محدد ماورائياً إلى كون متطور محدد طبيعياً، ومن بشرية ساقطة إلى أخرى متقدمة.

لم تعد طبيعة المسيحية تتناسب مع المزاج السائد لتقدم الإنسان المستديم في عالمه وسيطرته عليه. فقابلية الإنسان الحديث لفهم النظام الطبيعي ولي ذراع تلك الطبيعة لجعلها تخدم مصلحته لم يكن بوسعها إلا أن تختزل من إحساسه السابق بالتعويل على الرب. كان الإنسان قد نجح، عبر استخدام ذكائه الطبيعي الخاص، ودون مساعدة الوحي الإلهي الوارد في الكتاب المقدس، في اختراق ألفاظ الطبيعة وفكها، في تحويل كونه، وفي تعزيز وجوده تعزيزاً يتعدى قياسه. ومتضافراً مع الطابع اللامسيحي الظاهري للنظام الطبيعي المكتشف علمياً، كان لا بد لهذا الشعور بكرامة الإنسان ونفوذه من أن يدفعه نحو ذاته العلمانية. والمباشرة المموسة لهذا العالم وقابلية الإنسان للاهتمام إلى معناه فيه، تلبية لمتطلباته، وتمتعاً بالتقدم في إطاره، أدت جميعاً إلى تحريره من ذلك السعي الحثيث والملحاح إلى الخلاص الأخروي والقلق بشأن هذا الخلاص. إن الإنسان هو المسؤول عن مصيره الأرضي. فطنته وإرادته الخاصتان قادرتان على تغيير عالمه. قام العلم بتسليح الإنسان بإيمان جديد: لا بالمعرفة العلمية وحسب، بل بنفسه هو. فالفورية المموسة لهذا العالم وقابلية الإنسان للاهتمام إلى معناه فيه، للتجاوب مع متطلباته، ولممارسة التقدم في إطاره، حررت جميعاً من السعي والقلق الملحاحين من أجل الخلاص في العالم الآخر. الإنسان مسؤول عن مصيره الأرضي. حصافته وإرادته الخاصتان كافيتان لتغيير هذا العالم. استمد الإنسان من العلم إيماناً جديداً - ليس بالمعرفة العلمية وحسب، بل بنفسه هو. لعل هذه الأجواء النفسية الناشئة تحديداً هي التي جعلت المسيرة المتقدمة المطردة للاختراقات الفلسفية والعلمية - على أيدي أمثال لوك، وهيوم، وكانط؛ أو من قبل دارون، وماركس، وفرويد - على هذه الدرجة من الفاعلية القوية على صعيد تهميش دور الدين في النظرة العالمية الحديثة. لم تعد المقاربات المسيحية التقليدية متناسبة نفسياً مع الشخصية الحديثة.

لعل ما انطوى على أهمية خاصة بالنسبة إلى إضفاء العَلَمَةِ على الشخصية الحديثة هو طابع ولائها للعقل. فالعقل الحديث يلزم نفسه بنوع من الاستقلال النقدي

منهجياً في الحكم ويضطرب لمثل هذا الاستقلال - وهو موقف وجودي صعب التناغم مع الاستسلام الورع المطلوب في الإيمان بالوحي السماوي أو الامتثال لأوامر أي مؤسسة كهنوتية هرمية. ما لبث الانبثاق الحديث للمحاكمة الشخصية المستقلة، المتجسدة أنموذجياً في لوثر، وغاليليو، وديكارت، أن زاد من استحالة أي استمرار لذلك الإذعان الفكري شبه الكامل والشامل في الحقبة في القرون الوسطى للمرجعية أو السلطات الخارجية، مثل الكنيسة وأرسطو، التي كانت التقاليد قد مكنتها وفرضتها. ومع مواصلة الإنسان الحديث طريق النضج، فإن سعيه إلى الاستقلال الفكري بات أكثر كملاً ورسوخاً.

جلب مجيء الحقبة الحديثة، إذاً، تحولاً كبيراً في المفزى النفسي للمرجعية المتصورة. ففي حين أن الحكمة والمرجعية كانتا، في الفترات السابقة من تاريخ الغرب، كامنتين أنموذجياً في الماضي - في أنبياء الإنجيل، وفي الشعراء القدامى، وفي الفلاسفة الكلاسيكيين، وفي الرسل، وفي أوائل آباء الكنيسة - دأب الوعي الحديث على مضاعفة إرجاع ذلك النفوذ، نفوذ الحكمة والمرجعية، وإلى الحاضر، إلى إنجازاته الخاصة غير المسبوقة، وإلى الثقة الذاتية بأنه رائد الطليعة التطورية للتجربة الإنسانية. درجت الأحقاب السابقة على النظر إلى الخلف، أما الحقبة الحديثة فتتطلع إلى ذاتها وإلى مستقبلها. نجحت الثقافة الحديثة، بتعقيداتها، وبإنتاجيتها، وبمدي إيقانها وحذلقها، في تجاوز سائر سابقاتها بكل بساطة. وفي حين أن المرجعية السابقة كانت مرتبطة نمطياً مع مبدأ متعالٍ ما - رب، آلهة أسطورية، ذكاء كوني - فإن الوعي الحديث صار هو نفسه تلك المرجعية، مستوعباً ذلك النفوذ. أخلت التوحيدية في القرون الوسطى والكونية القديمة واقعهما للنزعة الإنسانية الحديثة.

استمراريات خفية

كان الغرب قد «أضاع إيمانه» - واهتدى إلى دين جديد متمثل بالعلم والإنسان. غير أن المفارقة هي أن قدراً لا يستهان به من النظرة العالمية المسيحية بقي حياً، وإن كان بصيغ غير معترف بها غالباً، في نظرة الغرب العلمانية الجديدة. تماماً كما لم يُقدم الفهم المسيحي الناشئ على الطلاق الكامل والقطيعة الحاسمة مع

سلفه الهليني، بل بادر، على النقيض من ذلك، إلى استخدام واستيعاب عدد كبير من عناصر الأخير الجوهرية، حرصت النظرة العالمية العلمانية أيضاً - بقدر أقل من الوعي في الغالب - على استبقاء عناصر جوهرية من المسيحية. ومن أبرز هذه العناصر جملة القيم الأخلاقية المسيحية والإيمان المطور مدرسياً بعقل الإنسان وبقابلية فهم الكون تجريبياً، إلا أن عقيدة يهودية - مسيحية بالغة الأصولية مثل الأمر الوارد في سفر التكوين والقاضي بتولي الإنسان حكم الطبيعة وجدت إثباتاً حديثاً، صريحاً أكثر الأحيان كما في بيكون وديكارت، في حشد الاختراقات الحاصلة على أصعدة العلوم والتكنولوجيا⁵⁷. ذلك أيضاً كان وضع التقدير اليهودي - المسيحي العالي لنفس الفرد، المتمتع بنعمة الحق الثابت والراسخ المقدس، في الكرامة، ذلك التقدير المتواصل في مُثُل الليبرالية الحديثة الإنسانية العلمانية - كما فعلت أطروحات أخرى مثل مسؤولية الفرد الذاتية أخلاقياً، حالة التوتر والتناقض بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي، بين الأخلاق والسياسية، ووحدة البشر آخر المطاف. فإيمان الغرب بنفسه على أنه الحضارة الأهم تاريخياً والأفضل يعكس أطروحة الشعب المختار في التراث اليهودي - المسيحي. والانتشار الكوكبي للثقافة الغربية بوصفها الفضلى والأكثر ملاءمة للبشرية، يعكس استمراراً علمانياً لمفهوم كنيسة روما الكاثوليكية الذاتي القائم على الاعتقاد: بأنها الكنيسة الكونية الشاملة الواحدة للبشرية جمعاء. حلت الحضارة الغربية محل المسيحية بوصفها المعيار والمثل الأعلى الثقافي للذين يجب إخضاع سائر المجتمعات الأخرى لحكمها، والذين لا بد من هداية جملة هذه المجتمعات إليهما. تماماً كما كانت المسيحية قد أصبحت هي نفسها، في غمرة معركتها المضطرة ضد الأباطورية الرومانية وصولاً إلى خلافتها، رومانية متجسدة في كنيسة روما الكاثوليكية المركزية، التراتبية - الهرمية، سياسية الدوافع، نجح الغرب العلماني الحديث أيضاً، في غمرة معركتها المضطرة ضد المسيحية والكنيسة الكاثوليكية وصولاً إلى خلافتها، في تمثيل عدد كبير من مقاربات الأخيرتين المميزة للعالم وإدامتها.

لعل العنصر اليهودي - المسيحي الأكثر شيوعاً وتحديداً الذي تم مع ذلك الحفاظ عليه في النظرة العالمية الحديثة بتكتم هو الإيمان بتقدم الإنسان التاريخي الخطي (الصاعد) نحو التحقق النهائي، نحو الكمال. بقي فهم الإنسان الحديث لذاته فهماً

غائياً مؤكداً، فهماً منطلقاً من رؤية الإنسان متحركاً في مسيرة تطور تاريخية خارجة من ماضٍ أشد ظلاماً، ماضٍ طابعه الجهل، البدائية، الفقر، المعاناة، والاضطهاد، ومتجهة نحو مستقبل مثالي أكثر ألقاً، مستقبل مطبوع بالذكاء، الإتقان، الازدهار، السعادة، والحرية. والإيمان بتلك المسيرة مستند، في جزء كبير منه، إلى ثقة عميقة وراسخة بالتأثير الإنقاذي للمعرفة الإنسانية المتنامية: لا بد لتحقيق مستقبل الإنسانية من أن يتم في عالم نجح العلم في إعادة بنائه. ما لبثت التطلعات الأخروية (نسبة إلى العالم الآخر بعد الموت) اليهودية - المسيحية الأصلية أن انقلبت إلى عقيدة علمانية. فالإيمان الديني بالخلاص اللاحق للبشرية بنعمة من الرب - سواء عبر وصول إسرائيل إلى أرض الميعاد، بلوغ الكنيسة الألفية السعيدة، قيام الروح القدس تدريجياً بإضفاء صفة الكمال على الإنسانية، أم من خلال مجيء المسيح الثاني، قيامته - تحول إلى ثقة تطويرية، أو إلى عقيدة ثورية قائمة على الإيمان بمدينة فاضلة (يوتوبيا) وشبكة منتمة إلى هذا العالم، مدينة فاضلة سيتم التعجيل بتحققها واقعاً عن طريق الاستخدام البارع والذكي للعقل الإنساني في التعامل مع الطبيعة والمجتمع.

حتى في مسيرة المسيحية التطويرية لتوقع آخر الأزمان، كان انتظار ومناشدة مبادرة السماء إلى إطلاق عملية تحويل العالم، قد انقلبا تدريجياً، خلال المرحلة الحديثة المبكرة، إلى نوع من الإحساس بأن نشاط الإنسان ومبادرته شرطان لتمهيد الطريق أمام انبثاق يوتوبيا اجتماعية مسيحية ملائمة للمجيء الثاني. ففي النهضة، كان إيراسموس قد اقترح فهماً جديداً للعالم الآخر المسيحي يمكن البشرية من السير قدماً نحو الكمال في هذا العالم، حيث يتولى التاريخ مهمة تحقيق هدفه المتمثل بمملكة الرب في مجتمع أرضي ينعم بالسلام - لا من خلال رؤية كارثية (كتلك الواردة في سفر الرؤيا)، عملية تدخل سماوية، أو حالة هروب إلى عالم آخر، بل عن طريق حلول إلهي يعمل ويفعل داخل آلية التطور التاريخي للإنسان. وبروح مشابهة، كان سيكون، في أثناء الثورة العلمية، قد رَحَّبَ بمجيء الثورة العلمية بوصفها خطوة باتجاه الخلاص المادي المتزامن مع الألفية المسيحية السعيدة. ومع سير عملية إشاعة العلمنة قدماً خلال الحقبة الحديثة، ما لبث العنصر المسيحي في اليوتوبيا القادمة والمنطق المؤيد لمثل هذه اليوتوبيا أن تضاءلا واختفيا، على الرغم من أن التوقع والسعي بقيا

على حالهما. ومع مرور الزمن مال التركيز على يوتوبيا اجتماعية ما إلى الذوبان في بوتقة عِلْم المستقبل (الفيوشرولوجيا)، الذي حل محل رؤى وأحلام وتوقعات أحقاب سابقة ذات علاقة بملكوت السماء. حل «التخطيط» محل «الأمل» مع قيام العقل البشري والتكنولوجيا بإبراز مدى تمتعهما بقدرٍ إعجازي من النجاح والفاعلية.

بأقت الثقة بتقدم الإنسان، وهي شديدة القرب من الإيمان الإنجيلي بتطور البشرية الروحي وبلوغها المستقبلي مستوى الكمال، بالغة المركزية بالنسبة إلى النظرة العالمية الحديثة إلى درجة أنها تنامت تنامياً ملحوظاً مع شروع نجم المسيحية في الانطفاء. فتوقعات التحقق القادم للإنسانية تجلت بحيوية حتى لدى وصول العقل الحديث إلى أكثر مراحل العلمانية حسماً في كوندورسييه، كونت، وماركس. وبالفعل فإن الإعلان النهائي لنوع من الإيمان بتأليه بشري تطوري صدر عن نيتشه، أشد خصوم المسيحية شراسة، الذي كان من شأن سوبرمانه (إنسانه المتفوق) أن يولد من رحم موت الرب وإلحاق الهزيمة بالإنسان القديم المحدود.

غير أن الاقتناع بأن الإنسان يبوء، بصرف النظر عن الموقف الذي يتم اتخاذه من المسيحية، سائراً بثبات وعلى نحوٍ حتمي نحو عتبة عالم أفضل، وبأن الإنسان نفسه عرضة لعملية تحسن وتكامل متدرجة بفعل جهوده الذاتية، يشكل أحد أكثر مبادئ الوعي الحديث أنموذجية، تجذراً، وقدرة على التأثير. لم تعد المسيحية تبدو قوة محركة للمشروع الإنساني. ففي حضارة الغرب الراسخة والقوية في ذروة الحداثة، ليس الدين والإيمان، بل العلم والعقل، هما اللذان يقومان بدفع عجلة ذلك التقدم إلى الأمام. إرادة الإنسان، لا إرادة الرب، هي المعين المعترف به لأسباب تحسين العالم وتحرير البشرية الصاعد.



الجزء السادس

تحول الحقبة الحديثة

نحن الآن قريبون من المراحل الأخيرة لحكايتنا. لا يبقى سوى إمعان النظر في المسار الذي قطعه العقل الحديث في رحلة تطوره من منطلق أسس ومقدمات النظرة العالمية التي تمت معاينتها للتو. لعل المفارقة الأخطر فيما يخص طابع الحقبة الحديثة، هي تلك التي تمثلت بالطريقة العجيبة التي من خلالها نجح تقدمها عبر القرون التي أعقبت الثورة العلمية والنهضة في تمكين الإنسان الحديث من امتلاك قدر غير مسبوق من الحرية، النفوذ، التوسع، سعة المعرفة، بعد النظر، والنجاح الملموس، ولكنه أسهم، في الوقت نفسه، - بمكر في البداية ونقدياً بعد ذلك - في تقويض وضع المخلوق البشري الوجودي على جل الأصعدة: الميتافيزيقية والكوزمولوجية، المعرفية، النفسية، وحتى البيولوجية أخيراً. ثمة توازن لا يعرف معنى الرحمة، تضافر لا انفصام له بين ما هو إيجابي وما هو سلبي، بدا تاركاً بصمته الواضحة على تطور العصر الحديث، وما مهمتنا هنا سوى محاولة فهم طبيعة ذلك الجدل (الديالكتيك) المرهف والحساس.

صورة الإنسان المتغيرة من كوبرنيك إلى فرويد

ظاهرة العواقب المتناقضة المترتبة على التقدم الفكري نفسه، تلك الظاهرة العجيبة، كانت بادية منذ بداية الحقبة الحديثة مع قيام كوبرنيك بإنزال الأرض عن عرش كونها مركز الخلق. ففي اللحظة نفسها التي تمكن فيها الإنسان من تحرير نفسه من وهم مركزية الأرض، ذلك الوهم الشاغل لجل أجيال البشرية السابقة، أنشأ لنفسه أيضاً انزياحاً كونياً غير مسبوق في أساسيته وعمقه. لم يعد الكون متمركزاً على الإنسان؛ لم يعد موقع الأخير ثابتاً ولا مطلقاً. وكل خطوة آتية على طريق الثورة العلمية مع عاقبتها أضافت أبعاداً جديدة للإنجاز الكوبرنيكي، موقرة مزيداً من الزخم وقوة الدفع لذلك التحرر مع العمل في الوقت نفسه على مضاعفة كثافة ذلك الانزياح والضياع.

مع كل من غاليليو، وديكارت، ونيوتن، تم صياغة العلم الجديد، وتحديد معالم كوزمولوجيا جديدة، وفتح آفاق جديدة أمام الإنسان تمكن ذكاءه القوي من العمل بمستوى جديد من الحرية والفاعلية. غير أن العالم الجديد بات، في الوقت نفسه، متحرراً من وهم جميع تلك الخصائص الشخصية والروحية التي كانت، عبر عشرات القرون، قد دأبت على تزويد البشر بما ظل يراودهم من شعور بنوع من المعنى الكوني. فالكون الجديد ليس إلا آلة، آلية قوة ومادة مكتفية ذاتياً، خالية من الأهداف أو الأغراض، مجردة من الذكاء أو الوعي، ذات طبيعة غريبة كلياً وجذرياً عن طبيعة الإنسان. سبق لعالم ما قبل الحداثة أن كان زاخراً بفيض من المقولات الروحية، الأسطورية، الإيمانية، وغيرها من الموصفات المنطوية على معنى إنسانياً، إلا أن الوعي الحديث بات يرى جميع هذه الأمور إسقاطات إنسانية (انتروبومورفية) مجردة. إن العقل والمادة، النفس والعالم، واقعان منفصلان. وهكذا فإن التحرر العلمي من العقيدة اللاهوتية والخرافة الأرواحية جاء مصحوباً بإحساس جديد بغربة الإنسان عن عالم لم يعد يتجاوب مع القيم الإنسانية، كما لم يعد يوفر أي سياق خلاصي يمكن من خلاله فهم القضايا الأكبر للوجود الإنساني. وبالمثل فإن التحرر المنهجي، بفضل تحليل العلم الكمي للعالم، من التشويهات الذاتية جاء مترافقاً مع الاختزال الوجودي الانطولوجي لجملة الخصائص -العاطفية، الجمالية، الأخلاقية، الحسية، الخيالية، القصدية- البادية الأكثر تأسيساً للتجربة الإنسانية. هذه الخسائر والأرباح، هذه الإيجابيات والسلبيات كانت واضحة، غير أن المفارقة بدت محتومة إذا أراد الإنسان أن يبقى وفياً لصرامته الفكرية. ربما نجح العلم في إمالة اللثام عن عالم بارد، موضوعي، غير أن هذا هو العالم الحقيقي على أي حال. ومهما بلغ الحنين الماضي (النوستالجيا) إلى الرحم الكوني الموقر وإن بات الآن مدحوضاً وثابت البطلان، فإن المرة لا يستطيع العودة إلى الوراء.

مع دارون اكتسبت هذه العواقب مزيداً من التأكيد والتضخيم. أي افتراضات لاهوتية ذات علاقة بإدارة العالم الإلهية ومكانة الإنسان الروحية الخاصة تعرضت لاعتراضات بالغة الشراسة مدعومة بالنظريات والشواهد الجديدة: ليس الإنسان

إلا حيواناً على مستوى رفيع من النجاح. ليس الإنسان مخلوق الرب النبيل ذا المصير السماوي، بل إحدى تجارب الطبيعة بمصير ملتبس. أما الوعي، وهو الذي ظن يوماً حاكماً ومخترقاً للكون، فقد فهم الآن أنه خارج مصادفة من رحم مسيرة تطور المادة، إنه موجود منذ فترة زمنية وجيزة نسبياً، وأنه ميزة لجزء محدود وغير ذي شأن من الكون، لجزء بشري ليس ثمة أي ضمان لأن يكون مصيره التطوري النهائي مختلفاً في شيء عن مصائر آلاف من الأجناس التي باتت الآن منقرضة.

وبعد أن كف العالم عن أن يكون مخلوقاً سماوياً، بدا نوع من النبيل الروحي المحدد هاجراً إياه، وهو إفقار ما لبث أن طاول الإنسان، تاج هذا العالم من قبل، بالضرورة. وفيما كان اللاهوت المسيحي قانعاً بأن التاريخ الطبيعي موجود كرمي لعين تاريخ البشر، وبأن الإنسانية لا تستوطن أساساً إلا كوناً مصمماً لتوفير فرص تفتحها، فإن الفهم الجديد للتطور قام بنسف الزعمين كليهما بوصفهما اثنتين من الأوهام المترتبة على القول بمركزية الإنسان. كل الأشياء متدفقة. ليس الإنسان مطلقاً، كما ليس ثمة أي أساس لقيمه العزيزة والمدللة خارج نفسه. فشخصية الإنسان، عقله وإرادته، آتية من تحت، لا من فوق. جملة تركيبات وبُنى ليس الدين وحسب، بل والمجتمع، والثقافة، والعقل بالذات، بدت الآن تعبيرات عشوائية نسبياً عن الصراع في سبيل النجاح البيولوجي. وهكذا فإن دارون كان أيضاً محرراً ومقلصاً. بات الإنسان قادراً على إدراك حقيقة كونه حامل لواء مسيرة التطور وفي طبيعتها، كونه أكثر إنجازات الطبيعة تعقيداً وإثارة للدهشة والذهول؛ غير أنه ليس، في الوقت نفسه، سوى حيوان دونما أي غاية «أسمى». فالكون لا يوفر أي ضمانة لنجاح الجنس البشري اللامحدود، في حين يقدم برهاناً مؤكداً على زوال الفرد عند الموت المادي. وبالفعل فإن الإحساس الحديث المتنامي، على المستوى الكلي طويل الأمد، بكون الحياة طارئة، زاد رسوخاً جراء قيام فيزياء القرن التاسع عشر بصياغة القانون الثاني للديناميكا الحرارية، الذي صور الكون كتلة متحركة تلقائياً حركة لا عودة عنها من النظام إلى الفوضى نحو حالة نهائية من العطالة القصوى، أو «الموت الحراري». حقائق تاريخ الإنسان الرئيسة حتى اليوم ليست إلا ظروفاً بيوفيزيائية وبقائية فجّة داعمة ومؤيدة

مصادفة، دون أي معنى أو سياق أكبر بوضوح، ودون أي أمن كوني موقر من قبل أي خطة إلهية صادرة عن السماء.

على نحو مسرحي مثير قام فرويد بدفع جملة هذه التطورات إلى السطح، حين نجح في تطبيق المنظور الداروني بقدر أكبر من الشمول على النفس الإنسانية، موفراً أدلة مقنعة على وجود قوى لاوعية (لاشعورية) دائبة على تحديد سلوك الإنسان وإدراكه الواعي. وبهذا العمل بدا فرويد محرراً للعقل الحديث من لاوعيه الساذج (أو من البقاء غافلاً كلياً، بالأحرى، عن لاوعية)، مُكسباً إياه عمقاً جديداً من الفهم الذاتي، من ناحية، غير أنه تصدى أيضاً، من ناحية ثانية، لذلك العقل برؤية مظلمة، معطلة لطابعه الحقيقي. فالتحليل النفسي شكل من جهة أولى ما يشبه التجلي بالنسبة إلى عقل أوائل القرن العشرين، حين سلط الضوء على الأعماق الآثارية (الأركيولوجية) للنفس، كشف النقاب عن مدى قابلية الأحلام، الخيالات، والأعراض المرضية النفسية، للفهم، أَمَاط اللثام عن الايتولوجيا الجنسية للعصاب، أظهر مدى أهمية التجربة الطفولية في رسم شروط الحياة الراشدة، اكتشف عقدة أوديب، أزاح الحجاب عن الأهمية النفسية للميثولوجيا والنزعة الرمزية، أقر بالمكونات الهيكلية النفسية للأنا، الأنا العليا، والأنا الدنيا، ألقى الضوء على آليات المقاومة، الكبت، والإسقاط، وقام بطرح حشد من الرؤى الثاقبة الأخرى معرباً طابع العقل وآلياته الداخلية. على هذا الصعيد كان فرويد يمثل تنويجاً عبقرياً للمشروع النهضوي، إذ أخضع حتى لاوعي الإنسان للمعاينة والتمحيص العقلانيين.

غير أن فرويد أقدم، من الجهة الأخرى، على تقويض مشروع التنوير بقضه وقضيضه وعلى نحو جذري، إذ أظهر إنَّ خلف العقل العقلاني ثمة خزاناً هائل زاحراً بقوى لا عقلانية بعيدة عن متناول التحليل العقلاني أو التوظيف الواعي، وأنَّ الإنسان الواعي بالمقارنة إنَّه هو إلا ظاهرة ثانوية هزيلة سريعة العطب. وهكذا فإنَّ فرويد دفع العملية التراكمية الحديثة لطرد الإنسان من المكانة الكونية الممتازة التي كانت صورته الذاتية العقلانية الحديثة قد دأبت على الاحتفاظ بها بعد وراثتها عن النظرة العالمية المسيحية، خطوة إلى الأمام. لم يعد الإنسان قادراً على التشكيك بأنَّ

حشداً من الغرائز البيولوجية القوية - من الغرائز اللاأخلاقية، العدوانية، الإباحية، «متعددة ألوان الشذوذ» - هي العوامل المحركة الأقوى لا بالنسبة إلى جسده وحسب، بل وبالنسبة إلى روحه ونفسه أيضاً، وبأن الوجدان الأخلاقي، والشعور الديني ليسا، في مواجهة هذه الفضائل الإنسانية المتغطرة للعقلانية، كما هو واضح، أكثر من اثنتين من صيغ ردود الأفعال والأوهام الخارجة من رحم فهم الذات المتحضر. ونظراً لوجود مثل هذه المحدّدات اللاواعية، فإن من المحتمل بقوة أن يكون إحساس الإنسان بحريته الشخصية إحساساً زائفاً. فالفرد الواعي نفسياً بات يدرك أنه، مثل سائر منتسبي الحضارة الحديثة بلا استثناء، محكوم قدرياً بأنماط داخلية عميقة من الانقسام، الكبت، العُصاب، والاغتراب.

ومع فرويد، اكتسب الصراع الداروني مع الطبيعة أبعاداً جديدة، إذ بات الإنسان محكوماً بأن يعيش في صراع أبدي مع طبيعته الخاصة. لم يقف الأمر عند الكشف عن حقيقة أن الرب لم يكن إلا إسقاطاً طفولياً بدائياً، بل تجاوزه إلى تسليط الضوء على واقع إنزال الأنا الإنسانية الواعية نفسها مع تاج فضائلها المتمثل بالعقل - قاعدة الإنسان الأخيرة التي تفصله عن الطبيعة - عن العرش، واقع رؤيتها لا شيء أسمى من تطور جديد وهش للأنا الدنيا الأبدية. فالمنبع الحقيقي لجملة الدوافع البشرية إن هو إلا مرجل يغلي من الغرائز الحيوانية، اللاعقلانية - وما لبثت الأحداث التاريخية المعاصرة أن سارعت إلى تقديم البراهين المزعجة المؤيدة لمثل هذه الأطروحة بالذات. لا ألوهية الإنسان فقط، بل وإنسانيته أيضاً صارت موضوع نقاش. فمع قيام العقل العلمي بتحرير الإنسان الحديث من أوهامه، بدا الأخير متعرضاً لقدر متزايد من ابتلاع الطبيعة له، من الحرمان من كراماته القديمة، ومن افتضاح كونه مخلوقاً ذا غرائز دينية.

كانت مساهمة ماركس قد أوجت سلفاً بفضيحة مشابهة، إذ نجح في إمطة اللثام عن اللاوعي الاجتماعي، مقابل نجاح فرويد في كشف النقاب عن اللاوعي الشخصي. بات من الممكن، على نحوٍ مقنع، إدراك أن جملة القيم الفلسفية، الدينية، والأخلاقية لكل عصر تتحدد بفعل عوامل اقتصادية وسياسية متغيرة، في حين أن التحكم بوسائل

الإنتاج يبقى بين أيدي منتسبي الطبقة الأقوى. فالبنية الفوقية للعقيدة الإنسانية كلها يمكن النظر إليها بوصفها مرآة عاكسة للصراع الأكثر عمقاً على النفوذ المادي. من شأن الحضارة الغربية النخبوية أن ترى نفسها، بالرغم من كل ما لديها من إنجازات ثقافية، في لوحة ماركس القاتمة، جهة إمبريالية برجوازية ظالمة خادعة لذاتها. وفيما بين ماركس وفرويد، ومن خلفهما دارون، باتت الإنتلجنسيا (الطبقة المثقفة) الحديثة ترى، على نحو متزايد، جملة قيم الإنسان الثقافية، دوافعه النفسية، وتجليات إدراكه الواعي ظواهر نسبية تاريخية مستمدة أو نابعة من سلسلة دوافع سياسية، واقتصادية، وغريزية ذات نوعية طبيعية كلياً. فبادئ وتوجيهات الثورة العلمية - التماس تفسيرات مادية، لاشخصية، وعلمانية لجميع الظواهر - كانت قد اهتدت إلى تطبيقات جديدة ومضيئة على البعدين النفسي والاجتماعي للتجربة الإنسانية. ومع ذلك فإن تقدير الإنسان الحديث المتفائل لذاته من التنوير خضع، خلال تلك العملية، لقدر متكرر من التناقض والتضال تحت تأثير آفاقه الفكرية الخاصة الدائبة على التقدم والاتساع.

وهذه الآفاق بالذات شهدت قدراً جذرياً من الاتساع في ظل قوة الاكتشافات العلمية التي دأبت، حاذية حذو آراء دارون، وماركس، وفرويد، على تطبيق أنموذج تغيير تاريخي وتطوري على قائمة متزايدة الطول من الظواهر. وهذا الأنموذج كان قد انبثق للمرة الأولى في النهضة والتنوير حين تضافر فضول الإنسان الأوروبي المتحرر حديثاً من قيوده مع نوع جديد وتأكيدي من الإحساس بتقدمه الديناميكي. ومن هذين نشأ اهتمام أكبر بالماضي الكلاسيكي والقديم الذي كان قد مكّنه من تطوير وتعزيز معايير سليمة للبحث والتحقيق التاريخي. من فالو وماكيافيلي إلى فولتير وغيبون، من فيكو وهيردر إلى رانكه، تصاعد الاهتمام بالتاريخ، مثله مثل وعي التغيير التاريخي والتسليم بمبادئ التطور التي تتيح فرصة فهم التغيير التاريخي. كذلك كان المستكشفون الكوكبيون قد وسعوا معارف الأوروبيين الجغرافية، ومعها مدى انكشافهم على ثقافات أخرى وتواريخ مغايرة. ومع النمو المتواصل للمعلومات عن هذه الميادين بات واضحاً بالتدريج أن تاريخ البشر مهتم زماناً إلى ما هو أبعد مما كان مفترضاً، أن ثقافات أخرى ذات شأن كثيرة ماضية وحاضرة كانت ولا تزال موجودة، أن هذه الثقافات كانت

لها وجهات نظر عن العالم شديدة الاختلاف عن وجهة النظر الغربية، وأن ليس ثمة ما هو مطلق، عصي على الذاكرة، أو آمن فيما يخص مكانة الإنسان الغربي الحديث أو قيمه الحالية. فبالنسبة إلى ثقافة طال إدمانها على تصور جامد نسبياً، مختزل، وقائم على المركزية الأوروبية لتاريخ البشر - بل تاريخ الكون، في الحقيقة (كما في قيام المطران أوشر الشهير بتحديد عام الخلق في سفر التكوين بسنة 4004 ق.م) - كانت وجهات النظر الجديدة مضللة ومربكة على صعيدي المدى والطابع. إلا أن أعمالاً لاحقة قام بها علماء آثار ما لبثت أن دفعت التاريخ إلى ما هو أبعد، كاشفة عن المزيد والمزيد من الحضارات القديمة التي كانت مجمل عمليات صعودها وسقوطها قبل ولادة اليونان وروما. تبين أن عمليات لا تنتهي من التطور والتنوع، من الانحلال والتحول، هي قانون التاريخ، وأن مسيرة التاريخ طويلة على نحوٍ مربك.

حين جرى تطبيق المنظور التطوري والتاريخي على الطبيعة، كما فعل هاتون وليل في الجيولوجيا، ولامارك ودارون في البيولوجيا، تعرضت المسافات الزمنية التي كانت خلالها الحياة العضوية والأرض موجودتين للتمدد والاتساع وصولاً إلى آلاف ملايين السنين، مقارنة بما كان مجمل تاريخ البشر قد جرى خلال فترة زمنية مذهلة بقصرها. غير أن هذا لم يكن سوى البدايات، لأن علماء الفلك، متسلحون بأدوات تكنولوجية متزايدة التقدم باطراد، ما لبثوا أن طبقوا مبادئ مشابهة من أجل فهم الكون نفسه، وصولاً إلى اكتشاف مدى اتساعه الزمني والمكاني غير المسبوق. ومع حلول القرن العشرين كانت الكوزمولوجيا الناتجة قد طرحَت فرضية أن المنظومة الشمسية ليست إلا جزءاً متناهياً الصغر من مجرة عملاقة مشتملة على مئة مليار من النجوم الأخرى، الشبيهة بالشمس، مع احتواء الكون القابل للرصد على مئة مليار مجرة شبيهة بدرب اللبانة. وهذه المجرات المنفردة ليست، بدورها، إلا أعضاء في مجتمعات كوكبية أوسع، وهي نفسها أجزاء من مجتمعات وعناقيد مجراتية عملاقة، مع بقاء الفضاء السماوي عصياً على القياس إلا باعتماد مسافات بين المجرات محسوبة بمئات ملايين السنوات الضوئية. وجميع هذه النجوم والمجرات منخرطة فرضياً في عمليات تشكل وتحلل طويلة جداً مع افتراض ميلاد الكون نفسه في انفجار بدئي غير قابل للتصور بله التفسير قبل عشرة أو عشرين ملياراً من السنوات.

ومثل هذه الأبعاد الكونية الكلية فرضت على وعي الإنسان إحساساً بالتواضع المزعج إزاء ضآلته النسبية زماناً ومكاناً، مقزّمة المشروع الإنساني كله، ناهيك عن الإتيان على ذكر الحيوانات البشرية الفردية، إلى أبعاد مذهلة بصغارها. وبعد التعرض لطغيان هذه الضخامات الهائلة، صارت الامتدادات السابقة، التي سبق لكوثلومبوس، غاليليو، وحتى دارون أن يحققوها، تبدو حميمة نسبياً. وهكذا فإن الجهود المتضافرة لأعداد كبيرة من المستكشفين، الجغرافيين، المؤرخين، الانثروبولوجيين، علماء الآثار، علماء الإحاثة (الباليونتولوجيين)، الجيولوجيين، البيولوجيين، الفيزيائيين، وعلماء الفلك تساهم في توسيع معرفة الإنسان وتقليص مكانته الكونية. فالجذور البعيدة للجنس البشري بين الثدييات والبدائيين، ولكن القرية نسبياً، مقارنة بعمر الأرض، الحجم العملاق للأرض والمنظومة الشمسية، ولكن ضآلتها المفرطة مقارنة بحجم المجرة؛ الاتساع الهائل للسموات التي تكون فيها المجرات الأقرب إلى الأرض مفرطة البعد مسافات يتعذر تصورها إلى درجة أن الضوء المرئي على الأرض سبق له أن انطلق من منبعه منذ ما يزيد على مئة ألف سنة، حين كان جد الإنسان الأول (الهوموسايبان) لا يزال في العصر الحجري القديم - أمام مثل هذه الآفاق كان لدى الأشخاص العاقلين أسباب وجيهة لتأمل اللاهمية الجلية لوجود البشر في المخطط الأوسع والأكبر للأمر.

هذا ولم يكن التضاؤل الجذري للحياة البشرية على صعيدي الزمان والمكان، هذا التضاؤل الناتج عن تقدم العلم وحده عامل تهديد صورة الإنسان الحديث الذاتية، بل كان ثمة أيضاً عنصر قيام العلم بتجريد شخصيته الجوهرية من قيمتها النوعية. فنظراً لاستخدام النزعة الاختزالية بنجاح لتحليل الطبيعة، ومن الطبيعة البشرية أيضاً، فإن الإنسان نفسه تعرض للاختزال. ومع تنامي العلم تطوراً وحذقة، بدا محتملاً، بل حتى محتوماً، أن قوانين الفيزياء هي، بمعنى من المعاني، أساس كل شيء. فظواهر الكيمياء قابلة للاختزال إلى مبادئ فيزيائية، وقوانين البيولوجيا إلى أخرى كيميائية وفيزيائية، وقوانين سلوك الإنسان وإدراكه إلى قوانين البيولوجيا والكيمياء الحيوية، حسب رأي بعض العلماء. ومن هنا فإن الوعي نفسه ما لبث أن صار مجرد

ظاهرة ثانوية من ظواهر المادة، مجرد إفراز من إفرازات الدماغ، مجرد وظيفة من وظائف الدورة الكهربائية - الكيميائية الملبية للحاجات البيولوجية. والبرنامج الديكارتي القائم على التحليل الميكانيكي بدأ من هنا يتغلب حتى على التقسيم بين رس كوغيتانس (الذات المفكرة) ورس اكستنسا (العالم المادي)، كما جادل كل من لا ميري، بافلوف، واطسون، سكرن وآخرون زاعمين أن الطريقة الفضلى لفهم الإنسان هي النظر إليه كما لو كان آلة، تماماً كما هو الحال مع فهم الكون بمجمله. ربما ليس سلوك الإنسان وعمل العقل سوى اثنين من الأفعال المنعكسة القائمة على مبدأي التحريض والاستجابة، مصحوبين بعوامل وراثية هي نفسها متزايدة التعرض لأشكال التلاعب العلمي. يبقى الإنسان وهو الخاضع لسلطان الحتميات الإحصائية موضوعاً مناسباً لدائرة نفوذ نظرية الاحتمالات. فمستقبل الإنسان، جوهره بالذات، يبدو طارئاً وعادياً دون أي غرابة أو ألغاز مثل أي مشكلة هندسية. وعلى الرغم من أنها لم تكن، بالمعنى الدقيق للعبارة، إلا فرضية تنظيمية، فإن الأطروحة الرئيسة أو المقدمة الكبرى واسعة الانتشار التي ترى أن جميع تعقيدات الوجود البشري، ونظيره العالمي من ثم، من شأنها أن تتفسر، آخر المطاف، من منطلق مبادئ العلوم الطبيعية على نحو متزايد، وإن بصورة لاواعية، ارتدت، هي نفسها، ثوب مبدأ علم راسخ الثبات، مع ذيول ومضاعفات ميتافيزيقية عميقة.

وكلما ضاعف الإنسان الحديث من سعيه للسيطرة على الطبيعة عن طريق فهم مبادئها، من أجل أن يحرر نفسه من قبضة الطبيعة، من أجل أن ينأى بنفسه عن ضرورة الطبيعة، ومن أجل أن يرتفع إلى ما فوق هذه الطبيعة، زاد علمه من كمال إذابته ميتافيزيقياً في بوتقة الطبيعة، وصولاً، من ثم، إلى الذوبان في شخصيتها الميكانيكية واللاشخصية أيضاً. إذا كان الإنسان يعيش في كون موضوعي، وإذا كان وجوده متجذراً كلياً وذائباً في هذا الكون، فإنه، إذاً، موضوعي أو لاشخصي من حيث الجوهر، وما تجربته الشخصية سوى خيال أو وهم نفسي. وفي مثل هذا الضوء، نرى أن الإنسان يغدو ما هو أكثر قليلاً من إستراتيجية وراثية لاستمرار جنسه، ومع تقدم القرن العشرين زاد نجاح تلك الإستراتيجية لبساً عاماً بعد عام. وهكذا فإن مفارقة

التقدم الفكري للإنسان الحديث تتمثل بأن عبقرية الإنسان اكتشفت سلسلة متعاقبة من المبادئ الحتمية - الديكارتية، النيوتنية، الدارونية، الماركسية، الفرويدية - التي دأبت على إضعاف الإيمان بحريته العقلانية والإرادة الخاصة، مع العمل في الوقت نفسه على استئصال الإحساس بأنه أي شيء أكثر من مجرد حادث هامشي وطارئ من حشد ملايين حوادث التطور الطبيعي.

النقد الذاتي للعقل الحديث

جاءت هذه التطورات المتناقضة الملأى بالمفارقات متوازية مع التقدم المتزامن للفلسفة الحديثة، العاكفة على تحليل طبيعة معرفة البشرية ومداها بقدر متزايد من الصرامة، والحصافة، والرؤيا. فنظرية معرفة الإنسان الحديث النقدية دأبت بعناد على الكشف عن الحدود المقلقة، التي ليست معرفته قادرة على ادعاء اختراقها وتجاوزها، في الوقت الذي كان فيه هذا الإنسان الحديث عاكفاً على تحقيق توسع هائل في معرفته الفعلية للعالم.

من لوك إلى هيوم

مع نتيجة نيوتن التركيبية، انطلق التنوير من ثقة غير مسبقة بالعقل البشري، ونجاح العلم الجديد في تفسير العالم الطبيعي أثر في جهود الفلسفة على صعيدين: صعيد رؤية أساس المعرفة الإنسانية في عقل الإنسان وتشابكه مع العالم المادي، أولاً؛ وصعيد توجيه اهتمام الفلسفة إلى نوع من تحليل العقل المؤهل لتحقيق مثل هذا النجاح المعرفي، ثانياً.

كان جون لوك، معاصر نيوتن ووريث بيكون، أول من حدد المزاج المناسب أو اللحن المتناغم مع التنوير، عبر تأكيد مبدأ التجريب الأساسي: مبدأ ليس ثمة أي شيء في العقل لم يكن من قبل في الحواس (نيهيل إست إن انتلكتو كود نون أنتيا فويرت إن سنسو). مقبلاً على الفلسفة بحفز من قراءة ديكارت، ولكن متأثراً أيضاً بالعلوم التجريبية المعاصرة لكل من نيوتن، وبويل، والجمعية الملكية، ومتأثراً في الوقت نفسه بتجريبية غاسندي الذرية، لم يكن لوك قادراً على تبني الإيمان العقلاني الديكارتي

بالأفكار الفطرية. ففي تحليل لوك لا بد لكل المعارف عن العالم من أن تكون مستندة، آخر المطاف، إلى التجربة الحسية. عبر عمليات الجمع والتركيب لجملة الانطباعات الحسية البسيطة أو «الأفكار» (محددة على أنها مضامين ذهنية) وإدخالها في أطر مفاهيم أكثر تعقيداً، عبر التأمل بعد الإحساس، يستطيع العقل أن يتوصل إلى استنتاجات صحيحة. ثمة انطباعات حسية وتأمل داخلي لهذه الانطباعات: «الاثنان هما نبعا المعرفة اللذان يتدفق منهما جميع ما لدينا، أو يمكنها طبيعياً أن تكون لدينا، من أفكار». ليس العقل في البداية إلا لوحاً أبيض، صفحة بيضاء، تكتب عليها التجربة. ليس، من حيث الجوهر، إلا متلقٍ سلبي لتجربته، وهو يتلقى انطباعات حسية ذرية تمثل جملة الأشياء المادية الخارجية التي تحدثها. ومن هذه الانطباعات يستطيع العقل أن يشكل فهمه النظري عن طريق عملياته الاستبطانية التركيبية. صحيح أن للعقل قوى فطرية، إلا أنه لا يملك أفكاراً فطرية. تبدأ المعرفة بالإحساس.

جاء الطلب التجريبي البريطاني البريطاني القاضي بجعل التجربة الحسية المصدر النهائي للمعرفة عن العالم متضارباً مع التوجه العقلاني السائد في القارة (الأوروبية)، الذي لخصه ديكارت وأنطقه سبيتوزا ولايبنتز بلهجتين مختلفتين، الذي يرى أن العقل، وحده قادر، عبر تعرفه على حقائق واضحة، مميزة، وبديهية، على بلوغ معرفة يقينية. أما بنظر التجريبيين، فإن مثل هذه العقلانية المفتقرة إلى الأساس التجريبي أشبه، كما سبق لبيكون أن قال، بقيام العنكبوت بإنتاج شبابه من مادته الخاصة. فالضرورة المميزة للتنوير (وسرعان ما نقلها فولتير من إنجلترا إلى القارة [الأوروبية] والموسوعيين الفرنسيين) ترى أن العقل بحاجة إلى التجربة الحسية ليتمكن من معرفة أي شيء عن العالم باستثناء تلفيقاته الخاصة. لعل أفضل معايير الحقيقة من الآن وصاعداً هو أساسها الوراثي - في التجربة الحسية - لا مجرد صحتها العقلانية المتجذرة الواضحة، التي من شأنها أن تكون زائفة. وفي الفكر التجريبي اللاحق، تزايد حصر النزعة العقلانية في إطار دعاواها المشروعة: في غياب الدليل الحسي لا يستطيع العقل امتلاك معرفة العالم، إلا أنه يستطيع فقط أن يخمن، وأن يحدد منطقات، أو يجري عمليات رياضية ومنطقية. وبالمثل، فإن الإيمان العقلاني بأن

العلم قادر على تحصيل معرفة يقينية عن حقائق عامة عن العالم أخلى مكانه على نحوٍ متزايد لموقف أقل اتصافاً بالإطلاق، ما أوحى بأن العلم عاجز عن الكشف عن البنية الحقيقية للأشياء، ولا يمكنه أن يلقي الضوء، بالاستناد إلى فرضيات مرتكزة على المظاهر، إلا على حقائق محتملة.

نزعة الشك الوليدة في الموقف التجريبي كانت جلية من البداية في الصعوبات التي واجهها لوك مع نظريته المعرفية. أقر لوك بعدم وجود أي ضمان لكون جميع الأفكار الإنسانية عن الأشياء مشابهة حقاً للأشياء الخارجية التي يُفترض أنها تمثلها. كما لم يكن قادراً على اختزال جميع الأفكار المعقدة، مثل فكرة الجوهر أو الكُنْه، إلى أفكار بسيطة أو إحساسات. ثمة في عملية المعرفة الإنسانية ثلاثة عوامل: العقل، الموضوع المادي، والملاحظة أو الفكرة التي تمثل ذلك الموضوع في العقل. فالإنسان لا يعرف الموضوع إلا بالواسطة، عبر الفكرة. وخارج إدراك الإنسان ليس ثمة إلا عالم من الجواهر المتحركة؛ وفيض الانطباعات المختلفة عن العالم الخارجي التي يمارسها الإنسان في عملية المعرفة لا يمكن إثبات انتمائها إلى العالم بحد ذاته على نحوٍ مطلق.

غير أن لوك حاول أن يصوغ حلاً جزئياً لمثل هذه المشكلات عبر المبادرة إلى التمييز (حاذياً حذو غاليليو وديكارت) بين خصائص أولية وأخرى ثانوية - بين تلك الخصائص الكامنة في جميع الأشياء المادية الممتدة بوصفها قابلة للقياس موضوعياً، مثل الوزن والشكل والحركة من جهة، وبين نظيرتها التي لا تكون كامنة إلا في التجربة الإنسانية الذاتية مع تلك الأشياء، مثل المذاق والرائحة واللون من جهة ثانية. ف فيما تقوم الخصائص الأولية بإنتاج أفكار تشبه الشيء حقاً في العقل، تتولى الخصائص الثانوية إنتاج أفكار ليست ببساطة إلا نتاجات أداة الذات التصورية. ومن خلال التركيز على الخصائص الأولية القابلة للقياس. يستطيع العلم تحصيل معرفة يُعَوَّل عليها عن العالم المادي.

أما بعد لوك فقد جاء القس بيركلي الذي أشار إلى أن من الواجب الاعتراف بأن سائر الخصائص التي يسجلها العقل البشري، الأولية منها والثانوية، معاشة، - آخر

المطاف، بوصفها أفكاراً في العقل، وليس ثمة أي إمكانية للتوصل إلى استنتاج حاسم حول ما إذا كانت بعض تلك الخصائص تمثل موضوعاً خارجياً أو تشبهه، إذا ما تم إيصال التحليل التجريبي للمعرفة الإنسانية إلى خاتمة بصرامة. بالفعل، لن يكون ثمة أي استنتاج حاسم فيما يخص حتى وجود عالم أشياء مادية خارج العقل تنتج تلك الأفكار. فليس هناك أي وسيلة قابلة للتسوية يستطيع المرء استخدامها ليتمكن من التمييز بين الأشياء والانطباعات الحسية، وليس، من ثم أي فكرة في العقل يمكن عدها «شبيهة» بشيء مادي بما يجعل الأخير «ممثلاً» لدى العقل. وبما أن المرء غير قادر بالطلق على الخروج من العقل ليعقد مقارنة بين الفكرة والشئ الفعلي فإن مفهوم التمثيل كله بلا أساس. الحجج ذاتها استخدمها لوك ضد الدقة التمثيلية للمواصفات أو الخصائص الثانوية، لأن نمطي الخصائص كليهما يجب عدهما، في النهاية، من تجارب العقل.

لذلك لم يكن الدفاع عن مبدأ التمثيل لدى لوك ممكناً. أما في تحليل بيركلي فإن التجربة الإنسانية كلها ظاهرية، محصورة بالتجليات في العقل. ليس إدراك الإنسان للطبيعة إلا تجربته الذهنية مع الطبيعة، ومن ثم فإن من الضروري الحكم على جميع البيانات الحسية، في النهاية، على أنها «أشياء للعقل» وليست صوراً ممثلة لجواهر مادية. فيما كان لوك، إذاً، قد اختزل جميع المضامين الذهنية إلى أساس نهائي في الإحساس، جاء بيركلي الآن وخطا خطوة إضافية إذ اختزل البيانات الحسية كلها إلى مضامين ذهنية.

إن التمييز اللوكي (نسبة إلى لوك) بين خصائص تخص العقل من ناحية، وخصائص تنتمي إلى المادة من جهة ثانية، غير قابل للصمود، وبهذا التريق حاول بيركلي، أحد قساوسة الكنيسة، أن يتغلب على النزوع المعاصر نحو «المادية الإلحادية» التي كان يرى أنها كانت قد برزت، دون مسوغ، مع العلم الحديث. إلا أن التجربة ليست كلها، آخر المطاف، كما أشار بيركلي، أكثر من مجرد تجربة - فجميع التمثيلات الذهنية لجواهر مادية مفترضة إن هي إلا أفكار في العقل، في النهاية - ومن ثم فإن وجود عالم مادي خارجي بالنسبة إلى العقل افتراض غير مبرر. فكل ما يمكن

أن يُعرف أنه موجود يقيناً هو العقل وأفكاره، بما فيها الأفكار التي تبدو ممثلة لعالم مادي. ومن وجهة النظر الفلسفية الصارمة فإن «الوجود» لا يعني «الوجود المادي»: لعل «الوجود» يعني «الإدراك بالعقل» (اسه إست بيرسيبي - esse est percipi).

ومع ذلك فإن بيركلي كان يرى أن العقل الفردي لا يحسم تجربته مع العالم ذاتياً، كما لو كان الأخير وهماً في متناول نزوة آنية لأي شخص. فالسبب الكامن وراء وجود الموضوعية، وراء كون أفراد مختلفين يستمرون في إدراك عالم واحد، ووراء انطواء ذلك العالم على نظام يُعَوَّل عليه، هو أن العالم ونظامه يعتمدان على عقل يتعالى على العقول الفردية وهو عقل كوني - عقل الرب تحديداً. ذلك العقل الكوني ينتج أفكاراً حسية في العقول الفردية وفق قواعد معينة، مراعاتها المطردة لا تلبث أن تقضي، تدريجياً، إلى تمكين الإنسان من الإحاطة بـ «قوانين الطبيعة». إنه الوضع الذي يفتح الطريق أمام إمكانية العلم. فالعلم لا يتأثر سلباً جراء الاعتراف بالأساس المادي للبيانات الحسية، لأنه يستطيع أن يواصل تحليله للأشياء أيضاً مع المعرفة النقدية بأنها أشياء تخص العقل - لا جواهر مادية خارجية بل مجموعات متكررة من الخصائص الحسية. لا يتعين على الفيلسوف أن يقلق بشأن المشكلات التي أثارها تمثيل لوك للواقع المادي الخارجي، ذلك التمثيل المراوغ للتوثيق المحدد، لأن العالم المادي ليس موجوداً بهذا الوصف. إن الأفكار في العقل هي الحقيقة النهائية. حاول بيركلي، إذًا، أن يحافظ على التوجه التجريبي، وأن يحل مشكلة التمثيل عند لوك، مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بنوع من الأساس المادي لكل من التجربة الإنسانية والعلم الطبيعي.

وبعد بيركلي، بدوره، جاء ديفد هيوم الذي دفع النقد التجريبي المعرفي إلى مداه الأقصى، موظفاً رؤية بيركلي مع العمل على توجيهها وجهة أكثر تمييزاً للعقل الحديث - أكثر عكساً لتلك النزعة العلمانية القائمة على الشك متزايدة الظهور من مونتاني إلى بايل والتتوير. وبوصفه تجريبياً أسند المعرفة الإنسانية كلها إلى التجربة الحسية، اتفق هيوم مع توجه لوك العام، واتفق أيضاً مع نقد بيركلي لنظرية التمثيل عند لوك؛ غير أنه اعترض على حل بيركلي المثالي. إن التجربة الإنسانية هي بالفعل مع ما هو ظاهري فقط، مع الانطباعات الحسية. إلا أنه لم يكن هناك أي سبيل للتأكد

يقينياً مما هو خلف الانطباعات الحسية، على الصعيدين الروحي وغير الروحي. ومثل بيركلي لم يستطع هيوم قبول قيام بيركلي بمهااة الأشياء الخارجية بالأفكار الداخلية، المتجذرة آخر المطاف في عقل الرب.

للتشروع في تحليله، ميز هيوم بين الانطباعات الحسية والأفكار: فالانطباعات الحسية هي أساس أي معرفة، وتأتي بقوة وحيوية تجعلانها فريدة. أما الأفكار فهي نسخ باهتة عن تلك الانطباعات. يستطيع المرء أن يعيش عبر الحواس انطباعات اللون الأزرق، وعلى أساس هذا الانطباع يمكنه أن يكون فكرة عن ذلك اللون الذي يمكن من تذكر الأخير. ثمة سؤال يطرح نفسه: ما الذي يُحدث الانطباع الحسي، إذا كان لكل فكرة صائبة أساس في انطباع مناظر، فإلى أي انطباع يستطيع العقل أن يشير أساساً لفكرته عن السببية؟ ليس ثمة أي انطباع من هذا القبيل، يقول هيوم: إذا كان العقل يحل دون تصور مسبق، فإن عليه أن يعترف بأن كل معرفته المفترضة مستندة إلى وابل عشوائي متواصل من الإحساسات المتفردة، وبأن العقل يفرض على حشد هذه الإحساسات نظاماً من صنعه هو. يستجر العقل من تجربته تفسيراً يكون مستمداً في الحقيقة من العقل نفسه، لا من التجربة. فالعقل لا يستطيع، بالفعل، أن يعرف السبب الكامن وراء الإحساسات، لأنه لا يختبر «السبب» إحساساً بالمطلق. يختبر فقط انطباعات بسيطة، ظواهر متشظية، والسببية بعد ذاتها ليست إحدى تلك إلا الانطباعات البسيطة. لعل الأصح هو أن العقل يقوم، عبر نوع من المزاجية بين الأفكار - وليست تلك إلا واحدة ومن عادات الخيال البشري - بافتراض علاقة سببية غير ذات أساس في أي انطباع حسي. فكل ما لدى الإنسان ليسند معرفته إليه هو رصيد الانطباعات في عقله، وهو لا يستطيع افتراض معرفة ما هو موجود خلف الانطباعات.

ومن هنا فإن الأساس المفترض مسبقاً لكل المعرفة الإنسانية، للعلاقة السببية، لا تؤكد التجربة الإنسانية المباشرة في أي وقت. بدلاً من ذلك، تراود العقل انطباعات معينة تشي بأنها نتائج جواهر موضوعية موجودة باستمرار وعلى نحو مستقل، فقط انطباعات موحية. وبالمثل فإن العقل قد يدرك أن حدثاً، (أ)، متبوع تكراراً بحدث آخر، (ب)، فيستنتج أن (أ) هو سبب (ب). إلا أن كل ما هو معروف هو أن (أ) و (ب) لوحظا بانتظام في ترابط وثيق. أما النواة السببية نفسها فلم تُدرك على

الإطلاق، كما لا يمكن الزعم بأنها موجودة خارج العقل الإنساني وعاداته الداخلية. لا بد من رؤية السبب على أنه الحدوث المجرد لنوع من الترابط المتكرر بين أحداث معينة في العقل. إنه تشيء توقع نفسي، تؤيده التجربة ظاهرياً غير أنه غير مؤكد حقيقة بالمطلق. حتى فكرتا المكان والزمان ليستا، في النهاية، حقيقتين مستقلتين، كما افترض نيوتن، بل هما ببساطة نتيجة اختبار تعايش أو تعاقب أشياء جزئية خاصة. ومن التجارب المتكررة التي هي من هذا النوع، يتم تجريد مفهومي الزمان والمكان من قبل العقل، غير أن الزمان والمكان ليسا، في الحقيقة، إلا طريقتين لاختبار الأشياء. جميع المفاهيم العامة تنشأ بهذه الطريقة، مع انتقال العقل من تجربة انطباعات جزئية إلى فكرة علاقة بين تلك الانطباعات، فكرة لا يلبث العقل، بعد ذلك، أن يفصلها ويشيئها. غير أن المفهوم العام، الفكرة، ليست إلا نتيجة عادة المزاوجة والربط لدى العقل. أساساً، لا يختبر العقل إلا الجزئيات، وأي علاقة بين تلك الجزئيات يحبكها العقل في نسيج من تجربته هو. وقابلية العالم للفهم تعكس عادات درج عليها العقل، لا طبيعة الواقع.

تمثل جزء من مقصد هيوم بدحض المزاعم الميتافيزيقية للعقلانية الفلسفية ومنطقها الاستنتاجي. برأي هيوم ثمة طرحتان ممكنتان، واحد مستند إلى الإحساس الخالص وحده، والآخر إلى العقل الخالص وحده. وأي طرح قائم على الإحساس ذو علاقة بقضايا واقع ملموس واضحة (مثل «إنه يوم مشمس».) هي على الدوام عابرة (كان من شأنها أن تكون مختلفة، وإن لم تكن كذلك فعلاً). أما أي طرح مستند إلى العقل الخالص فيكون، على النقيض من ذلك، منتمياً إلى شبكة علاقات بين مفاهيم (مثل: «لجميع المربعات أربعة أضلاع متساوية»). وهي على الدوام ضرورية - بمعنى أن إنكارها يفضي إلى التناقض الذاتي. غير أن حقائق العقل الخالص، مثل تلك المتصلة بالرياضيات، ليست ضرورية إلا لأنها موجودة في نظام مكتف ذاتياً دون تبعية إلزامية للعالم الخارجي. ليست صحيحة إلا بالتحديد المنطقي، إلا عبر إظهار ما هو مضمّر بشروطها الخاصة التي لا تستطيع أن تدعي أي علاقة ضرورية بطبيعة الأشياء. ومن هنا، فإن الحقائق الوحيدة التي يتمكن العقل الخالص منها تكون حشواً ولغوياً. فالعقل وحده لا يستطيع تأكيد أي حقيقة حول الطبيعة النهائية للأشياء.

يضاف، لا يقف الأمر عند افتقار العقل الخالص إلى رؤية مباشرة مخترقة للقضايا الميتافيزيقية، بل يتجاوزه إلى عجز العقل عن الحكم على طبيعة الأشياء عبر استنطاق التجربة. فأحدنا لا يستطيع معرفة ما فوق الإحساس من خلال تحليل الإحساس، لأن المبدأ الوحيد الذي يستطيع المرء أن يقيم عليه مثل هذا الحكم - مبدأ السببية - لا يركز، آخر المطاف، إلا على ملاحظة أحداث جزئية ملموسة في تعاقب زمني. ففي غياب عنصرَي التوقيت والملموسة، تغدو السببية بلا معنى. ومن هنا فإن جميع الخطابات الميتافيزيقية، التي تحاول إطلاق بيانات معينة حول كل الواقع الممكن خارج نطاق التجربة الزمانية الملموسة، تكون باطلة من أساسها. لم تكن الميتافيزيقا، بالنسبة إلى هيوم، إلا صيغة راقية من صيغ الميثولوجيا، غير ذات علاقة بالعالم الواقعي.

غير أن نتيجة أخرى وأكثر إثارة للقلق، بالنسبة إلى العقل الحديث، من نتائج تحليل هيوم النقدي تمثلت بالتقويض الواضح للعلم التجريبي بالذات، لأن أساس الأخير المنطقي، الاستنتاج، بات الآن غير قابل للتسوية. فانتقال العقل المنطقي من عدد كبير من الجزئيات إلى يقين كوني شامل أو كلي عاجز كلياً عن اكتساب المشروعية المطلقة: مهما كان عدد المرات التي يرصد فيها المرء تسلسل أحداث محددة، فإنه لا يستطيع أن يتيقن من أن ذلك التسلسل تسلسل سببي، وسيظل دائماً يكرر نفسه في أي عمليات رصد لاحقة. فمجرد ملاحظة أن الحدث (ب) يتبع دائماً الحدث (أ) ليست ضماناً لأن يظل يفعل ذلك على الدوام في المستقبل. وما أي تبني لذلك «القانون»، أي إيمان بأن التسلسل يمثل علاقة سببية حقيقية، إلا نوعاً من القناعة النفسية المتجذرة، بعيداً عن أن يكون يقيناً منطقياً. أما الضرورة السببية الظاهرية فليست إلا ضرورة الاقتناع الذاتي، ضرورة الخيال البشري الخاضع لهيمنة ربطه المنتظم فيما بين الأفكار. ليس لها أي أساس موضوعي. بوسع المرء إدراك انتظام الأحداث، لا ضرورتها. فالأخيرة ليست إلا إحساس ذاتي مستمد من تجربة الانتظام الظاهري. وفي مثل هذا السياق، يكون العلم ممكناً، ولكنه علم الظواهر فقط، علم المظاهر المسجلة في العقل، وبقينه يقين ذاتي تحدده النفس البشرية لا الطبيعية.

من المفارقات أن هيوم كان قد انطلق عازماً على تطبيق جملة المبادئ «التجريبية» النيوتنية الصارمة للبحث والتحقيق على الإنسان، وصولاً إلى إضفاء جملة المناهج التجريبية الناجحة للعلم الطبيعي على علم يخص الإنسان. إلا أنه ما لبث أن انتهى بمسألة اليقين الموضوعي للعلم التجريبي كله. إذا كانت معارف الإنسان كلها مستندة إلى التجربة، وبقي الاستنتاج، مع ذلك، غير قابل للتسوية منطقياً، فإن الإنسان لن يستطيع امتلاك أي معرفة يقينية.

مع هيوم جرى إيصال التأكيد التجريبي ذي التاريخ التطوري الطويل للإدراكات الحسية، من أرسطو وتوما الإكويني إلى أوكم، وبيكون، ولوك، إلى نهايته القصوى حيث لا شيء سوى وابل وفوضى تلك الزحمة من الإدراكات، وأي نظام مفروض على تلك الإدراكات لم يكن إلا عشوائياً، إنسانياً، ودون أي أساس موضوعي. ومن منطلق تمييز أفلاطون الأساسي بين «معرفة» (الواقع) من جهة و«رؤية» المظاهر [أو تكوين «رأي» حولها]، فإن المعرفة الإنسانية كلها يجب أن تُعد رأياً. وحيثما كان أفلاطون يرى الانطباعات الحسية نسخاً باهتة عن الأفكار، عدَّ هيوم الأفكار نسخاً باهتة عن الانطباعات الحسية. وفي مسيرة التقدم التطورية الطويلة للعقل الغربي من مواقع المثالية القديمة إلى محطات التجريبية الحديثة، كانت قاعدة الحقيقة الواقعية قد تعرضت للقلب رأساً على عقب: باتت التجربة الحسية، لا الإدراك العقلي المثالي أو الفكري، معيار الحقيقة - وباتت تلك الحقيقة نفسها إشكالية بكل ما في الكلمة من معنى. وحدها الإدراكات الحسية عدت حقيقة بالنسبة إلى العقل، وبقي المرء عاجزاً عن معرفة ما هو كامن خلف تلك المدركات الحسية.

كان لوك قد بقي محافظاً على إيمان معين بقدرة عقل الإنسان على التقاط، وإن على نحو منقوص، الخطوط العامة للعالم الخارجي عن طريق عمليات الجمع والمزاوجة التي يقوم بها. أما بالنسبة إلى هيوم فإن الأمر لم يقف عند كون العقل البشري أقل من كامل، بل تجاوزته إلى بقاء هذا العقل عاجزاً كلياً عن ادعاء الوصول إلى نظام العالم، الذي لا يمكن الزعم بوجوده خارج العقل أو بعيداً عنه. وذلك النظام ليس كامناً في الطبيعة، بل هو نتاج نزعات العقل المولع بالربط. إذا كان العقل خالياً من أي شيء مستمد في النهاية من الأحاسيس، وإذا كانت جميع الأفكار الصحيحة المعقدة

مستندة إلى أفكار بسيطة مستمدة من الانطباعات الحسية، فإن من الضروري، إذاً، إعادة النظر نقدياً بالسبب نفسه، وبالمعرفة اليقينية عن العالم بالتالي، لأن السبب لم يُدرك في أي من الأوقات. من المتعذر استخلاصه من أي انطباع مباشر بسيط. حتى تجربة أي جوهر موجود على الدوام ليست إقناعاً مترتبة على تكرار عدد كبير من الانطباعات على نحوٍ منتظم، متمخضة عن وهم أو خيال كيان دائم.

متابعاً هذا التحليل النفسي للتجربة الإنسانية أكثر فأكثر، توصل هيوم إلى استنتاج يقول: إن العقل نفسه ليس إلّا حزمة من الإدراكات الحسية المبعثرة، دون أي ادعاءات مقنعة لوحدة جوهرية، لوجود مستمر، أو لاتساق داخلي، بله لمعرفة موضوعية. فما من نظام واتساق، بما في ذلك ما يتسبب ببروز فكرة النفس البشرية، إلّا وقد فهم على أنه خيال من اصطناع العقل. إن البشر بحاجة إلى مثل هذه الخيالات والأوهام ليعيشوا، ولكن الفيلسوف بقي عاجزاً عن إثبات صحتها. مع بيركلي، لم يكن ثمة أي أساس مادي ضروري للتجربة، على الرغم من محافظة العقل على قدرٍ معين من القدرة الروحية المستقلة المستمدة من عقل الرب، والعالم الذي يعيشه العقل يستمد نظامه من المنبع نفسه. أما مع نزعة الشك الأكثر علمانية لدى هيوم فمن غير الممكن القول بضرورة أي شيء - بما في ذلك الرب، والنظام، والسببية، والموجودات الجوهرية، والهوية الشخصية، والمعرفة الحقيقية. جميع الأمور والأشياء طارئة وعابرة؛ إن هي إلا مصادفات. لا يعرف الإنسان إلا الظواهر، والانطباعات العشوائية الفارقة في بحر من الفوضى؛ أما النظام الذي يراه فيما بين تلك الانطباعات والظواهر فمتخيلٌ، لأسباب ذات علاقة بالعادة النفسية والحاجة الغريزية، ومُسَقَطٌ بعد ذلك. تلك هي الطريقة التي اعتمدها هيوم لإنطاق خطاب الفلسفة الأنموذجي الأصلي القائم على الشك، وهو خطاب ما لبث بدوره أن حفز إيمانويل كانط على تطوير وصياغة الموقف الفلسفي المركزي للعصر الحديث.

كانط

بدا التحدي الفكري الذي انتصب في وجه إيمانويل كانط في النصف الثاني من القرن الثامن عشر مستحيلاً: تحدياً قضى بالتوفيق بين ادعاءات العلم بامتلاك معرفة

مؤكدة وصحيحة للعالم وزعم الفلسفة بأن التجربة عاجزة كلياً عن التمحض عن مثل هذه المعرفة، من جهة؛ كما قضى، من جهة ثانية، بالتوفيق بين ادعاء الدين بأن الإنسان حر أخلاقياً ومعنوياً وادعاء العلم بأن الطبيعة محكومة ومحددة كلياً بقوانين ضرورية، حتمية. وفي زحمة جملة هذه الادعاءات والمزاعم المتداخلة والمتصارعة، ما لبثت أزمة فكرية بالغة العمق أن نشأت وبرزت على السطح. والحل الذي اقترحه كانط لتلك الأزمة لم يكن أقل تعقيداً، وعبقرياً، ووزناً بما انطوى عليه من أهمية.

كان كانط شديد القرب من العلم النيوتني وانتصاراته إلى درجة جعلته واثقاً من قدرة الإنسان على امتلاك المعرفة اليقينية. غير أنه ظل مع ذلك يشعر بمدي قوة تحليل هيوم القاسي والصارم للعقل البشري. كان هو أيضاً قد بات معدوم الثقة بالمعطيات المطلقة حول طبيعة العالم، التي لم تكن تدعي أهلية إعلانها سوى الميتافيزيقا التأميلية العقلانية الخالصة، والتي كانت قد وقعت بشأنها في صراع لانهاضي وغير قابل للحل على ما بدا. وحسب كلام كانط، فإن الاطلاع على كتابات ليبنتز كان قد أيقظه من «غفلته الدوغمائية»، تلك الغفلة المتبقية من تدريبه الطويل في مدرسة وولف العقلانية الألمانية المهيمنة، مدرسة مُمنهج ليبنتز الأكاديمي. بات الآن يقر بأن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلا ما هو ظاهراتي، وبأن أي استنتاجات ميتافيزيقية ذات علاقة بالطبيعة والكون ومتجاوزة لتجربته غير ذات أساس. وقد بين كانط أن من شأن مثل هذه الأطروحات الصادرة عن العقل أن تلقى الاعتراض الفوري بوصفها مدعومة بخطاب منطقي. فكلما حاول العقل تأكيد وجود أشياء معينة خلف التجربة الحسية - من الرب، وخلود الروح، أو لانهائية الكون - كان يجد نفسه، بالضرورة، أسير التناقض أو الوهم. وهكذا فإن تاريخ الميتافيزيقا لم يكن إلا سجلاً حافلاً بالادعاءات والتشوشات، خالياً كلياً من أي تقدم تراكمي. لا بد للعقل من توافر الأدلة التجريبية كي يصبح قادراً على المعرفة، غير أنه من المتعذر على الرب، الخلود، وغيرهما من القضايا الماورائية (الميتافيزيقية) المشابهة أن تصبح ظواهر؛ فهي ليست تجريبية. تبقى الميتافيزيقا، إذًا، بعيدة عن متناول العقل البشري.

إلا أن تفكيك هيوم للسببية بدا هو الآخر قاطعاً الطريق على ادعاءات العلم الطبيعي بامتلاك حقائق عامة ضرورية عن العالم، لاستناد العلم النيوتني إلى

الحقيقة المفترضة للمبدأ السببي الذي بات الآن ملتبساً. إذا كانت معارف الإنسان كلها مأخوذة بالضرورة من رصد حوادث جزئية، فإن من المستحيل تعميم هذه الأخيرة على نحو مشروع بوصفها قوانين يقينية، لأن ما يتم إدراكه حسياً هو حشد من الأحداث المنفصلة، دون الوصول، على الإطلاق، إلى ما بينها من ترابط سببي. غير أن كانط بقي، مع ذلك، مقتنعاً، دون أدنى شك، بأن نيوتن كان، بالإفادة من سلسلة من التجارب، قد نجح في الإمساك بالمعرفة الحقيقية القائمة على اليقين والشمول المطلقين. مَنْ منهما كان على صواب، هيوم أم نيوتن؟ إذ تمكن نيوتن من تحصيل معرفة يقينية، ولكن هيوم ما لبث أن أثبت استحالة مثل هذه المعرفة، فكيف يكون نيوتن قد نجح؟ كيف تكون المعرفة اليقينية ممكنة في كون ظاهراتي؟ إنه عبء نقد العقل المحض لكانط، ومن شأن حله للمسألة أن يلبي مطالب هيوم ونيوتن كليهما، مستلزمات نزعة الشك والعلم على حد سواء - وصولاً، بالتالي، إلى حل ثنائية نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) الحديثة الأساسية المشدودة بين النزعتين التجريبية والعقلانية.

طالما دأبت آيات وضوح وحتمية الحقائق الرياضية الصارمة على طمأننة العقلانيين - وعلى رأسهم ديكارت، سبينوزا، ولايبنتز - إلى أن لعقل الإنسان، في عالم الشك الحديث، أقله، أساساً صلباً واحداً للحصول على المعرفة اليقينية. ولطالما كان كانط نفسه مقتنعاً بأن العلم الطبيعي يقترب من حيث الدقة من مستوى المثل الأعلى للرياضيات. وبالفعل فإن كانط نفسه كان، بالانطلاق من هذه القناعة، قد أسهم مساهمة ذات شأن في كوزمولوجيا نيوتن، مبيناً أن الشمس والكواكب تعزز وتتولى، بموجب سلسلة من القوى الفيزيائية القابلة للقياس والحتمية الصارمة، جملة الحركات التي حددها كوبرنيك وكبلر. من المؤكد أن كانط لم يلبي، في سعيه إلى مد نمط المحاكمة الرياضية إلى الميتافيزيقا، أن بات مقتنعاً بعجز العقل المحض في مثل هذه الأمور. غير أن الحقيقة الرياضية بدت واضحة النجاح في إطار حدود التجربة الحسية، كما في العلم الطبيعي.

غير أن العلم الطبيعي بقي، لتركزه على العالم الخارجي عبر الحواس، مكشوقاً أمام نقد هيوم القائل بأن من شأن المعرفة أن تكون، عندئذ، عرضية أو طارئة، ومن

شأن ضرورتها الظاهرية أن تكون نفسية فقط. وحسب محاكمة هيوم، التي تعين على كانط أن يسلم بها، فإن من غير الممكن أن تكون القوانين اليقينية للهندسة الإقليدية مستمدة من الملاحظة التجريبية. ومع ذلك فإن العلم النيوتني قائم بوضوح على أساس الهندسة الإقليدية. إذا قيل: إن قوانين الرياضيات والمنطق خارجة من صلب العقل الإنساني، فكيف يمكن الزعم بأنها تخص العالم يقيناً؟ ثمة عقلانيون مثل ديكارت مالوا ببساطة إلى افتراض نوع من التطابق بين العقل والعالم، غير أن هيوم سارع إلى إخضاع ذلك الافتراض لنقد مدمر. ومهما يكن فإن تطابق العقل - العالم جرى افتراضه المسبق بوضوح، بل وتسويغه على ما يبدو، في الإنجاز النيوتني، الأمر الذي كان كانط متأكداً منه.

كان من شأن حل كانط غير الاعتيادي الخارق أن يطرح أن التطابق بين العقل والعالم مبرر فعلاً في العلم الطبيعي، ولكن ليس بالمعنى الساذج المعتمد من قبل، بل بالمعنى النقدي الذي يشي بأن «العالم» الذي يفسره العلم هو عالم منظم سلفاً من قبل أداة العقل المعرفية الخاصة. فالعقل البشري ليس برأي كانط، من النوعية التي تستقبل بيانات الحواس سلبياً. إنه، بالأحرى، يبادر، بفاعلية، إلى هضم تلك البيانات وتركيبها، ومن ثم فإن الإنسان لا يعرف الواقع الموضوعي بدقة إلا بمقدار ما يكون ذلك والواقع منسجماً مع بُنى العقل الأساسية. إن العالم الذي يتناوله العلم متوافق مع مبادئ موجودة في العقل، لأن العالم الوحيد المتاح لهذا العقل منظم سلفاً وفقاً لعمليات العقل الخاصة. ما من معرفة إنسانية للعالم إلا وتكون آتية عبر مقولات العقل البشري. كما أن حتمية المعرفة العلمية ويقينيتها مستمدتان من العقل، ومتجذرتان في إدراك العقل وفهمه للعالم. ليستا مستمدتين من طبيعة مستقلة عن العقل، الذي تستحيل معرفته بعد ذاته في أي وقت. ما يعرفه الإنسان عالم مخترق بمعرفته، أما السببية وجملة القوانين الحتمية للعلم فهي مترسخة في إطار معرفته. عمليات الرصد والمراقبة وحدها لا توفر للإنسان أي قوانين محددة؛ لعل الصحيح هو أن تلك القوانين تعكس التنظيم الذهني للإنسان. ففي فعل المعرفة الإنسانية، لا يتطابق العقل مع الأشياء؛ لعل الصحيح هو أن الأخيرة تتطابق مع العقل.

كيف توصل كائننا إلى هذا الاستنتاج التاريخي الحاسم؟ انطلق من ملاحظة أنه إذا كان كل المضمون الذي يمكن استخلاصه من التجربة قابلاً للتحصيل من المحاكمات الرياضية، فإن فكرتي المكان والزمان تبقيان. ومن هنا استنتج أن أي حدث معاش بالحواس موضوع آلياً في إطار من العلاقات المكانية والزمانية. فالمكان والزمان «شكلان قَبْلَيان من أشكال حساسية الإنسان»: إنهما يشترطان ما يتم إدراكه عبر الحواس. باستطاعة الرياضيات وصف العالم التجريبي بدقة، لأن المبادئ الرياضية تنطوي بالضرورة على نسق المكان والزمان، وهذان الأخيران يشكلان أساس التجربة الحسية: إنهما يشترطان ويهيكلان أي رصد تجريبي. المكان والزمان ليسا، إذًا، مستخرجين من التجربة، بل هما مفترضان سلفاً في التجربة. لا يُرصدان أبداً على أنهما كذلك، بل هما يؤسسان ذلك السياق الذي يتم في إطاره رصد جميع الأحداث. تتمتع معرفة وجودهما في الطبيعة بمعزل عن العقل، غير أنه من المتعذر أيضاً معرفة العالم بالعقل بمعزل عنهما.

لا يمكن القول، إذًا: إن المكان والزمان سمتان للعالم نفسه، لأنهما موضوعا مسهماً في فعل الرصد البشري. فهما متجذران معرفياً في طبيعة العقل، لا وجودياً في طبيعة الأشياء. ولأن القضايا الرياضية مستندة إلى بدهيات مباشرة لعلاقات مكانية، فإنها مهيكلّة قَبْلِيّاً في العقل وليست مستمدة من التجربة - ولكنها مع ذلك صالحة للتجربة التي ستمتثل، بالضرورة، لشكل المكان القبلي. من المؤكد أن العقل المحض يصبح حتماً أسيراً للتناقض إذا ما حاول تطبيق هذه الأفكار على العالم ككل - ليتحقق مما هو حقيقي بعد كل التجارب الممكنة - كما في محاولة إثبات ما إذا كان الكون محدوداً أم بلا حدود على صعيدي الزمان والمكان. أما فيما يخص العالم الظاهراتي الذي يتعايش الإنسان معه، فإن الزمان والمكان ليسا مجرد مفهومين قابلين للتطبيق؛ إنهما مكونان أساسيان من مكونات مجمل التجربة الإنسانية مع ذلك العالم، إطاران مرجعيان إلزاميان بالنسبة إلى المعرفة الإنسانية.

يضاف، إن المزيد من التحليل يكشف عن أن طابع العقل وتركيبه يُخضعان الأحداث التي يدركها في الزمان والمكان لمبادئ قبلية أخرى - تحديداً، لمقولات الفهم،

مثل قانون السببية. وهذه المقولات تقوم، بدورها، بإضفاء ضرورتها على المعرفة العلمية. لا مجال للتحقق مما إذا كانت جميع الأحداث مترابطة سببياً في العالم الذي هو خارج العقل، غير أن من الممكن القول بثقة و يقين، لأن العالم الذي يتعايش معه الإنسان محدد حتماً باستعدادات عقله. إن الأحداث في عالم المظاهر مترابطة سببياً، ما يمكن العلم من السير قدماً. إن العقل لا يستخلص الأسباب والنتائج من عمليات الرصد والملاحظة، غير أنه يكون من البداية عاكفاً على ممارسة ملاحظاته في سياق تكون فيه الأسباب والنتائج حقائق مفترضة مسبقاً؛ فالسببية في المعرفة الإنسانية ليست مستمدة من التجربة، بل مجلوبة إلى التجربة.

ما يصح على الأسباب والنتائج يصح أيضاً على مقولات الفهم الأخرى مثل الجوهر، والكمية، والعلاقة. وفي غياب مثل هذه الأطر المرجعية الأساسية، مثل هذه المبادئ التفسيرية القبلية، من شأن العقل البشري أن يبقى عاجزاً عن إدراك عالمه. كان من شأن التجربة الإنسانية أن تكون فوضى مستحيلة، تنوعاً عديم الشكل كلياً ومشتتاً، لولا قيام شعور الإنسان وفهمه، من منطلق طبيعتهما بالذات، بتحويل تلك الفوضى ذات الوجوه المتعددة، إلى إدراك حسي موحد، بوضعها في إطار زمني ومكاني، وبإخضاعها لجملة المبادئ النازمة المتمثلة بمقولات السببية، الجوهر، وغيرهما. ليست التجربة إلا تركيبة من صنع العقل مفروضة على الإحساس.

إن الأشكال والمقولات القبلية تفيد بوصفها شروطاً مطلقة للتجربة. ليست مقروءة خارج التجربة، بل في قلبها. إنها قبلية، ولكنها قابلة للتطبيق تجريبياً فقط لا ميتافيزيقياً. فالعالم الوحيد الذي يعرفه الإنسان هو عالم الظواهر، عالم «المظاهر والاستعراضات»، وذلك العالم ليس موجوداً إلا بمقدار ما يسهم الإنسان في إنشائه وهيكلته. لا نستطيع معرفة الأشياء إلا نسبة إلى أنفسنا. المعروفة محصورة بالتأثيرات الحسية للأشياء فينا، وهذه الظواهر أو المظاهر تبدو وكأنها مهضومة سلفاً. وخلافاً للافتراض المألوف، لا يبادر العقل البتة إلى اختبار ما هو «هناك في الخارج» بمعزل عن العقل، متمثلاً بنوع واضح، غير مشوش من عكس «الواقع» الموضوعي. لعل «الواقع» بالنسبة إلى الإنسان هو واقع من صنعه هو، والعالم بذاته يجب أن يبقى شيئاً يستطيع المرء أن يفكر فيه فقط، دون أن يعرفه مطلقاً.

أما النظام الذي يراه الإنسان في عالمه فليس، إذًا، إلا نظاماً كامناً لا في ذلك العالم بل في عقله؛ لعل العقل يجبر العالم على الامتثال لتنظيمه. ما من تجربة حسية إلا وتمت إسالتها عبر مصفاة البنى القبلية الإنسانية. والإنسان يستطيع بلوغ معرفة العالم يقيناً، لا لأنه يمتلك قوة اختراق العالم بحد ذاته واستيعابه، بل لأن العالم الذي يدركه ويفهمه هو عالم مشبع سلفاً بمبادئ تنظيمه الذهني الخاص. وهذا التنظيم هو المطلق، لا ذلك العائد إلى العالم نفسه، الذي يبقى، في النهاية، بعيداً عن متناول المعرفة البشرية. غير أن كانط أصر، من منطلق كون تنظيم الإنسان الذهني مطلقاً، على القول بأن الإنسان قادر على أن يعرف، بيقين أصيل وصادق - أي أن يعرف العالم الوحيد الذي يستطيع اختباره، عالم الظواهر.

لا يتلقى الإنسان معارفه كلها، إذًا، من التجارب، غير أن معارفه هذه تقوم، بمعنى من المعاني، باقتحام تجاربه في أثناء عملية المعرفة. وعلى الرغم من أن كانط انتقد لايبنتز والعقلانيين على إيمانهم بقدرة العقل وحده دون أي تجربة حسية على حساب الكون، (لأن المعرفة، برأي كانط، تتطلب الوقوف على الجزئيات)، فإنه انتقد أيضاً لوك والتجريبيين على إيمانهم بقدرة الانطباعات الحسية وحدها، في غياب مفاهيم الفهم القبلية، على الإفضاء، بالمطلق، إلى المعرفة، (لأن الجزئيات تبقى عديمة المعنى في غياب المفاهيم العامة التي تتم ترجمتها من خلالها). كان لوك على صواب في إنكار وجود أي أفكار كامنة بمعنى تمثيلات ذهنية للواقع المادي، ولكنه على خطأ في إنكار المعرفة الشكلية الكامنة. فكما أن الفكر دون إحساس فارغ، فإن الإحساس دون فكر أعمى. فقط بالتضافر يستطيع الفهم والإحساس أن يوفرا معرفة صحيحة موضوعياً عن الأشياء.

بنظر كانط، كان تقسيم الأطروحات إلى تلك المستندة إلى الذكاء المحض (التي هي ضرورية ولكنها حشو أولغو) من جهة، وتلك المستندة إلى الإحساس الخالص (التي هي فعلية ولكنها غير ضرورية) من جهة ثانية، يتطلب مقولة ثالثة وأكثر أهمية، مقولة منطوية على الفعل المتضافر بحميمية للملكتين كليتهما. ففي غياب مثل هذا التضافر من شأن أي معرفة يقينية أن تبقى مستحيلة. لا يستطيع أحدنا معرفة أي

شيء عن العالم بمجرد التفكير؛ لا يستطيع ذلك بمجرد الإحساس، أو حتى بالإحساس ومن ثم التفكير بالأحاسيس. لا بد للمنوالين من أن يكونا متداخلين ومتزامنين.

كان تحليل هيوم قد أثبت عجز العقل البشري المطلق عن امتلاك المعرفة اليقينية عن العالم، لأن النظام الظاهري لجميع التجارب السابقة لم يستطع ضمان النظام لأي تجارب مستقبلية. ليس السبب قابلاً للفهم - المباشر في العالم، والعقل لا يستطيع التوغل إلى ما بعد حجاب التجارب الظاهرية لحشد الجزئيات المبعثرة. ومن ثم فقد بات واضحاً كأنط أننا إذا أخذنا كل معارفنا عن الأشياء من الإحساس وحده، فلن يكون ثمة أي يقين، إلا أن كأنط ما لبث بعد ذلك أن تجاوز هيوم، إذ أقر بمدى تقدم تاريخ العلم بالاستناد فقط إلى جملة نزعات واستعدادات نظرية غير مستمدة من التجربة، وإن محبوكة سلفاً في نسيج الملاحظة العلمية. كان يعلم أن نظريات نيوتن وغاليليو لم تكن قابلة لأن تُستخلص من الملاحظات وحدها، لأن الملاحظات العرضية الخالصة غير المنظمة سلفاً وفق التصميم والافتراض الإنسانيين لا تستطيع البتة أن تقضي إلى أي قانون عام. يستطيع الإنسان أن يستخلص من الطبيعة قوانين كلية شاملة لا عبر الانتظار السلبي للأجوبة من الطبيعة مثل التلاميذ، بل فقط من خلال اتخاذ موقف القاضي المعين والمبادرة إلى طرح الأسئلة الحسيفة والذكية التي ستكون كاشفة على نحوٍ مدروس ودقيق على هذه الطبيعة. من ناحية لا بد للعالم من التجارب للتحقق من أن فرضياته صحيحة، وقوانين طبيعية سليمة بالتالي؛ فقط بالاختبارات يستطيع أن يتأكد من عدم وجود استثناءات، ومن أن مفاهيمه مفاهيم صحيحة للفهم وليسست خيالية فقط. ومن الناحية الأخرى، لا بد للعالم أيضاً من توازن فرضيات قبلية حتى لمقاربة العالم، لرصده واختباره على نحوٍ مثمر. ووضع العلم، بدوره، يعكس طبيعة التجربة الإنسانية كلها. فالعقل البشري لا يستطيع أن يعرف يقيناً إلا ما أخضعه، بمعنى من المعاني، للاختبار.

معرفة الإنسان ليست، إذًا، مطابقة للأشياء، بل الأشياء مطابقة لمعرفة الإنسان. فالمعرفة اليقينية ممكنة في كون الظواهر، لأن العقل البشري يضي على ذلك الكون نظامه المطلق الخاص. وهكذا فإن كأنط قد أعلن ما باتت تُعرف باسم «ثورة كأنط

الكوبرنيكية»: كان كوبرنيك قد أدرك حركة السماوات بالانطلاق من الحركة الفعلية للراصد، وقد نجح كانط بالمثل في تفسير نظام العالم المدرك بالانطلاق من النظام الفعلي للراصد⁵⁸.

بالتصدي للجدل (الديالكتيك) البادي غير القابل للحل بين نزعة الشك الهيومية (نسبة إلى هيوم) والعلم النيوتني، نجح كانط في تسليط الضوء على حقيقة أن عمليات الرصد البشرية للعالم لم يسبق لها، بالمطلق، أن كانت محايدة، أن كانت بريئة من أحكام نظرية مفروضة قبلياً. فالمثل الأعلى البيكوني لتجريبية متحررة من «التوقعات» إن هو إلا ضرب من ضروب الاستحالة. لا جدوى منه في العلم، كما ليس ممكناً تجريبياً، لعدم وجود أي رصد تجريبي وأي اختبار إنساني، نقي، محض، محايد، دون أي افتراضات لاشعورية أو ترتيبات قبلية. ومن منطلق المعرفة العلمية، من غير الممكن القول إن العالم موجود ناجزاً وحده بأشكال وصيغ قابلة للفهم. يستطيع الإنسان تجريبياً أن يكشفها شرط قيامه بتحرير عقله من التصورات المسبقة وشحذ حواسه بالتجربة. لعل الأصح هو أن العالم الذي يدركه الإنسان ويحاكمه متشكل بفعل إدراكه ومحاكاته بالذات. فالعقل ليس سلبياً؛ إنه مبدع، دائب على البناء والهيكلية. من غير الممكن مجرد التعرف على الجزئيات المادية والمسارة بعد ذلك إلى إقامة الروابط فيما بينها عبر جسور المقولات النظرية. لعل الصحيح هو أن الجزئيات بحاجة إلى تصنيف قبلي ما؛ كي تصبح قابلة للتعرف بالمطلق. لجعل المعرفة ممكنة، أقدم العقل، بالضرورة، على فرض طبيعة معرفته هو على معطيات التجربة، فلم تكن معرفة الإنسان وصفاً للواقع الخارجي بوصفه واقعاً خارجياً، بل نتاجاً، إلى درجة حاسمة، لأداة الذات المعرفية. فقوانين العمليات الطبيعية إن هي إلا نتاج تنظيم الراصد الداخلي متفاعلاً مع أحداث خارجية غير قابلة، بحد ذاتها، لأن تُعرف، بالمطلق. لا التجريبية المحضة (دون بُنى قبلية) ولا العقلانية الخالصة (دون أدلة حسية) مؤهلة، إذًا، لتشكيل إستراتيجية معرفية قابلة للحياة.

تعرضت مهمة الفيلسوف، إذًا، لعملية إعادة تحديد جذرية. لم يعد قادراً على استهداف تحديد تصور ميتافيزيقي للعالم بالمعنى التقليدي، بل بات ملزماً بالمبادرة،

بدلاً من ذلك، إلى تحليل طبيعة عقل الإنسان وحدوده. فالعقل، بالرغم من عجزه عن الحسم قبلياً في قضايا متعالية على التجربة، قادر على تحديد جملة العوامل المعرفية الجوهرية بالنسبة إلى التجربة البشرية، وعلى إغناء التجربة كلها بنظامه. باتت مهمة الفلسفة الحقيقية متمثلة، إذاً، بمعاينة البنية الشكلية للعقل، لأنه المكان الوحيد الذي يمكن الاهتمام فيه إلى الجذر والأساس الحقيقيين لمعرفة العالم اليقينية.



لم تكن النتائج المعرفية لثورة كانط الكوبرنيكية بلا عواقب مقلقة. كان كانط قد أعاد ربط العارف بالمعروف، ولكن دون ربطه بأي واقع موضوعي، بالموضوع ذاته. بدا وكأن العارف والمعروف قد توحدوا في نوع من السجن الأنانوي. فالإنسان يعرف، كما سبق للاكويني وأرسطو أن قالوا بالفعل، لأنه يحاكم الأمور عبر أداة المبادئ القبلية؛ إلا أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف ما إذا كانت لهذه المبادئ الداخلية أي علاقة بالعالم الحقيقي، أو بأي حقيقة أو كينونة مطلقة خارج العقل البشري. ليس ثمة أي تسويع إلهي لجملة مقولات العقل المعرفية، مثل مقولة نور العقل الفاعل (لومن إنتلكتوس آجنتيس *Lumen intellectus agentis*) عند توما الإكويني. لا يستطيع الإنسان أن يقرر ما إذا كانت معرفته أي علاقة محددة بحقيقة كلية ما، أم هي حقيقة إنسانية مجردة. فقط الضرورة الذاتية لمثل هذه المعرفة هي المؤكدة. وبالنسبة إلى العقل الحديث، تبقى الحصيلة الحتمية لأي عقلانية نقدية وأي تجريبية نقدية متمثلة بنوع من الذاتية الكانطية المحصورة بعالم الظواهر: لا يتمتع الإنسان بأي رؤية ضرورية مخترقة للمتعالى، أو مخترقة للعالم بوصفه عالماً. فالإنسان لا يستطيع معرفة الأشياء إلا كما تتراءى له، لا كما هي بذاتها. استعادياً بقيت النتائج طويلة الأمد لكل من الثورتين الكوبرنيكية والكانطية غامضة وضبابية أساساً، محررة ومختزلة في الوقت نفسه. الثورتان، كلتاهما، أيقظتا الإنسان وشدتا انتباهه نحو واقع جديد أكثر تحلياً بروح المغامرة، غير أنهما، كلتيهما، دأبتا، في الوقت نفسه على إزاحة الإنسان جذرياً - الأولى من مركز الكون، والثانية من المعرفة الحقيقية لذلك الكون. وهكذا فإن الاغتراب الكوزمولوجي بات متصافراً مع الاغتراب المعرفي.

بمعنى من المعاني، يمكن أن يقال: إن كانط قام بقلب الثورة الكوبرنيكية، إذ أعاد الإنسان من جديد إلى مركز كونه من منطلق دور العقل الإنساني المركزي في تأسيس نظام العالم. إلا أن ادعاء الإنسان مركزية كونه المعرفي لم يكن سوى الوجه الآخر لإقراره بحقيقة أنه لم يعد قادراً على الاضطلاع بمهمة إقامة أي احتكاك مباشر بين عقل الإنسان ونظام الكون الأصلي والجوهرى. صحيح أن كانط نجح في «أسنة» العلم، ولكنه، إذ حقق هذا، أبعد العلم عن أي أساس يقيني مستقل عن عقل الإنسان، مثل ذلك الذي سبق للعلم الديكارتي والبيكوني -برنامجي العلم الحديث الأصليين- أن كان متمتعاً به، أو مفترضاً إياه. وعلى الرغم من إسناد المعرفة إلى مطلق جديد -عقل الإنسان- وعلى الرغم، من إضفاء صفات النبيل على مكانة كون العقل المركز المعرفي الجديد، من إحدى وجهات النظر، فقد بات واضحاً أن معرفة الإنسان مركبة ذاتياً ومفككة أساساً بالتالي -نسبة إلى جملة اليقينيّات الفكرية العائدة لأحقاب أخرى، ونسبة إلى العالم نفسه. صحيح أن الإنسان صار من جديد في مركز الكون، ولكن هذا الأخير لم يكن إلا كونه هو، لا الكون المعروف.

ومع ذلك فإن كانط رأى هذا إقراراً ضرورياً بحدود العقل البشري، إقراراً كان من شأنه، ويا للمفارقة! أن يميّط اللثام عن حقيقة أكبر أمام الإنسان. كان للثورة وجهان، وجه مرتكز على العلم، وآخر على الدين: كان يحلم بإنقاذ كل من المعرفة اليقينية والحرية الأخلاقية، كل من إيمانه بنيوتن وإيمانه بالرب. فمن جهة، حاول كانط، عبر تسليط الضوء على ضرورة جملة أشكال ومقولات العقل القبلية لإثبات صحة العلم. ومن الجهة الأخرى سعى، من خلال إظهار حقيقة أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلا الظواهر، دون الأشياء ذاتها، إلى الإفصاح في المجال لسلسلة حقائق الإيمان الديني والعقيدة الأخلاقية.

برأي كانط، لم تكن محاولة الفلاسفة وفقهاء اللاهوت الرامية إلى عقلنة الدين، إلى توفير أساس عقلي محض لجملة العقائد الإيمانية، قد نجحت إلا في إنتاج كرنفال فضائحي من الصراعات: الفتاوى، والمواظ، وموجات الشك، وإصرار كانط على حصر سلطة العقل بالعالم الظاهري، جاء محرراً للدين من تطفل العقل المتعثر والسمج. يضاف إلى ذلك أن العلم لن يعاود الدخول في أي صراع مع الدين بعد مثل

هذا التقييد والحصص. وبما أن الحتمية السببية لصورة عالم العلم الميكانيكية من شأنها أن تنكر حرية إرادة النفس أو الروح، بالرغم من أن مثل هذه الحرية يجب افتراضها سلفاً في أي نشاط أخلاقي أصيل، فإن كانط رأى أن تقييده لصالحات العلم بما هو ظاهري، إقراره بجهل الإنسان فيما يخص الأشياء بذاتها، قد أفسح في المجال أمام إمكانية الإيمان. بوسع العلم ادعاء معرفة معينة للمظاهر، غير أنه لم يعد قادراً على التباهي المتغطرس بمعرفة الحقيقة كلها، وهذا بالتحديد أتاح لكانط فرصة التوفيق بين الحتمية العلمية من جهة والإيمان الديني مع الأخلاق من جهة ثانية. فالعلم وحده عاجز عن الإقدام، على نحو مشروع، على إلغاء إمكانية كون حقائق الدين صحيحة أيضاً.

كان كانط يرى، إذاً، أن على المرء، بالرغم من عجزه عن معرفة وجود الرب، أن يصدق أنه موجود كي يتصرف تصرفاً أخلاقياً. لذا فإن الإيمان بالرب مبرر، على الصعيدين الأخلاقي والعملي، وإن لم يكن قابلاً للإثبات بالدليل. إنها مسألة اعتقاد أكثر منها قضية معرفة. فالأفكار عن الرب، وعن خلود الروح، وعن حرية الإرادة لا تمكن معرفة مدى صحتها بالطريقة نفسها المعتمدة لمعرفة قوانين الطبيعة من قبل نيوتن. إلا أن المرء يستطيع، مع ذلك، أن يؤدي واجبه إذا لم يكن هناك أي رب، أو أي إرادة حرة، أو إذا تلاشت روحه مع الموت. هذه الأفكار يجب التسليم بها على أنها صحيحة للأسباب أنفة الذكر. إنها ضرورية للمراهنة على نوع من الوجود الأخلاقي. ومع القفزات المتقدمة التي حققتها المعرفة العلمية والفلسفية، لم يعد العقل الحديث قادراً على إقامة صرح الدين على أي أساس كوزمولوجي أو ميتافيزيقي، بل لعله يستطيع، بدلاً من ذلك، أن يدخل الدين في هيكل الوضع الإنساني بالذات - وقد كانت هذه هي الرؤية الحاسمة التي من خلالها تمكن كانط، مستلهماً روح روسو ولوتر قبله، من تحديد اتجاه الفكر الديني الحديث. تحرر الإنسان مما هو خارجي وموضوعي لابتكار رده الديني على الحياة. إن التجربة الشخصية الداخلية، لا الاستعراض الخارجي أو الإيمان الدوغمائي، هي الأساس الصحيح والحقيقي للمعنى الديني.

حسب تعبير كانط، يستطيع الإنسان أن يرى نفسه من وجهتي نظر مختلفتين، بل حتى متناقضتين - علمياً، بوصفه «ظاهرة»، موضوعاً خاضعاً لقوانين الطبيعة؛ وأخلاقياً،

بوصفه شيئاً بحد ذاته، «نومناً» (حقيقة مطلقة) يمكن التفكير بها (لا معرفتها) على أنها حرة، خالدة، وخاضعة للرب. هنا بالذات وجدت التأثيرات الهيومية والنيوتنية في تطور كانط الفلسفي نفسها أمام تحدي المثل الأخلاقية الإنسانية الكونية الشاملة لدى روسو، الذي كان قد دأب على تأكيد أولوية الشعور على العقل في التجربة الدينية، والذي كانت مؤلفاته قد مارست تأثيراً ذا شأن على كانط، معززة الجذور الأعمق لإحساس كانط بالواجب الأخلاقي الممتدة إلى طفولته الإيمانية والتقوية الصارمة. إن تجربة الواجب الداخلية الدافعة إلى الفضيلة الأخلاقية القائمة على نكران الذات أتاحت لكانط فرصة التعالي على عيوب ونواقص صورة العقل الحديث للعالم، وهي أعباء ثقيلة في غياب مثل هذه التجربة، هذا العقل الذي كان قد اختزل العالم القابل لأن يُعرف إلى عالم قائم على المظهر والضرورة الميكانيكية. استطاع كانط، إذًا، أن ينقذ الدين من الحتمية العلمية، تماماً كما سبق له أن كان قد أنقذ العلم من قبضة نزعة الشك المتطرفة.

غير أنه لم ينجح في إنقاذ هذين: الدين والعلم إلا مقابل ثمن تفكيكهما، وحصر المعرفة البشرية بالظواهر واليقينيات الذاتية. من الواضح أن كانط كان، في العمق، مؤمناً بأن القوانين المحركة للكواكب والنجوم هي، آخر المطاف، على علاقة تناغمية أساسية ما مع جملة الضرورات الأخلاقية المتفاعلة في داخله: «ثمة شيان يملأن القلب بقدرٍ مطرد من التجدد ودائم التزايد من الرهبة والإعجاب: السماوات المرصعة بالنجوم فوقي والقانون الأخلاقي في داخلي.» غير أن كانط كان يعرف أيضاً أنه عاجز عن إثبات تلك العلاقة، وفي حصره لمعرفة الإنسان بالظواهر ظل الصدع الديكارتي بين العقل البشري والكون المادي مستمراً بصيغة جديدة معمقة.

في المسار اللاحق للفكر الغربي، قضى قَدَر كانط بأن تميل كفة نقده المعرفي إلى الرجحان مقابل كفة تأكيداته الإيجابية، فيما يخص كلاً من الدين والعلم على حدٍّ سواء. فمن ناحية راح الهامش الذي وفره للإيمان الديني يبدو شبيهاً بنوع من الفراغ، لأن الإيمان الديني كان الآن قد فقد جميع أشكال الدعم الخارجي، سواء من العالم التجريبي أم من العقل المحض، وأخذ يبدو متزايد الافتقار إلى المعقولة والملاءمة

الداخليتين بالنسبة إلى شخصية الإنسان الحديث العلماني النفسية. ومن الناحية الثانية، بات يقين المعرفة العلمية، وهو محروم أساساً من أي ضرورة خارجية مستقلة عن العقل بعد هيوم وكانط، مفتقراً أيضاً إلى الدعم من جانب أي ضرورة معرفية داخلية بعد قيام فيزياء القرن العشرين بإحداث انقلاب مسرحي مثير في جملة المقولات النيوتنية والإقليدية التي كان كانط قد افترض أنها مطلقة.

كان نقد كانط الثاقب والفاعل قد نجح عملياً في سحب البساط من تحت ادعاءات العقل البشري بامتلاك معارف مؤكدة عن أشياء بذاتها، مستأصلاً من حيث المبدأ أي معرفة إنسانية لأساس العالم. وثمة تطورات لاحقة في العقل الغربي - النسبيات المعمقة المستحدثة ليس فقط من قبل آينشتاين، بوهر، وهايزنبرغ، بل ومن جانب دارون، ماركس، وفرويد؛ من جانب نيتشه، دلتاي، فيبر، هايدغر، وفيتغنشتاين؛ من جانب ساسور، فني شتراوس، وفوكو؛ من جانب غودل، بوبر، كوين، كون، مع جيش كامل غيرهم، أيضاً - تمخضت عن تعظيم ذلك التأثير ومضاعفته، وصولاً إلى الإجهاز الكامل على الأساس اللازم لليقين الذاتي الذي بقي كانط شاعراً به. التجربة الإنسانية، بقضها وقضيضها، مركبة ومهيكلية، بالفعل، بفعل مبادئ لاواعية إلى حد كبير، ولكن تلك المبادئ لم تكن مطلقة أو خالدة. لعلها كانت شديدة التباين في أحقاب مختلفة، ثقافات متغايرة، طبقات مختلفة، لغات متباينة، أشخاص مختلفين، سياقات وجودية متباينة. وغداة ثورة كانط الكوبرنيكية، تعين على العلم، والدين، والفلسفة، جميعاً أن تهتدي إلى أسسها الخاصة للإثبات، لأن أيّاً منها لم يكن بوسعه ادعاء قدرة الوصول القبلية إلى معرفة طبيعة الكون الأصلية.

غروب شمس ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)

تكشّف مسار الفلسفة الحديثة تحت تأثير تمييزات كانط التاريخية. في البداية، تابع خلفاء كانط في ألمانيا في اتجاه غير متوقع بمتاليته. ففي الأجواء الرومنطيقية للثقافة الأوروبية أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، بادر فيخته، شلنغ، وهيغل إلى طرح فكرة أن مقولات المعرفة لدى عقل الإنسان إنْ هي، بمعنى من المعاني، إلا المقولات الوجودية (الانطولوجية) للكون - أي أن معرفة الإنسان لا

تشير إلى أي حقيقة إلهية، لأنها هي نفسها تلك الحقيقة- وإلى بناء نظام ماورائي (ميثافيزيقي) بعقل كلي يتكشف عبر الإنسان على ذلك الأساس. وبالنسبة إلى هؤلاء المثاليين بات ممكناً توسيع دائرة «الأنا العليا» (مفهوم كانط عن الذات الإنسانية التي تفرض المقولات والمبادئ الاستكشافية الموحدة على التجربة لصياغة المعرفة) توسيعاً جذرياً والاعتراف بها على أنها صفحة من صفحات روح مطلقة تؤلف الحقيقة كلها. كان كانط قد قال: إن العقل يوفر الشكل الذي تأخذه التجربة، غير أن مضمون التجربة مستمد تجريبياً من عالم خارجي. أما بالنسبة إلى خلفائه المثاليين فقد بدا أكثر إقناعاً على الصعيد الفلسفي أن يقال: إن المضمون والشكل كليهما يتحددان بالعقل الحاضن لكل شيء، بما جعل الطبيعة، بمعنى من المعاني، صورة أو رمزاً للذات أكثر منها وجوداً مستقلاً كلياً.

إلا أن تأملات الميثافيزيقيين المثاليين، بين أكثرية المفكرين ذوي النزعات العلمية، بقيت عاجزة عن تحقيق قبول فلسفي واسع، خصوصاً بعد القرن التاسع عشر، لأنها لم تكن قابلة للاختبار تجريبياً، كما لم تبد بنظر كثيرين معثلة لمزاج المعرفة العلمية أو التجربة الحديثة لكون مادي موضوعي ومتميز وجودياً (انطولوجياً). فالمادية، وهي الصفحة الميثافيزيقية المعاكسة للمثالية، بدت أفضل عكساً لنوعية الدليل العلمي المعاصر. ومع ذلك فإن المادية، هي الأخرى، قامت على افتراض جوهر نهائي غير قابل للاختبار -المادة بدلاً من الروح- وأخفقت بوضوح في تسوية الفينومينولوجيا الذاتية للوعي الإنساني، وشعور الإنسان بأنه كيان إرادي شخصي مختلف، من حيث الطابع، عن العالم الخارجي الموضوعي اللاواعي. غير أن المادية، أو أقله الطبيعية - الحالة المنطلقة من القول بأن جميع الظواهر قابلة في النهاية للتفسير بأسباب طبيعية .. لأنها بدت الأكثر تطابقاً مع الرواية العلمية لقصة العالم، نجحت في التأسيس لإطار مفهومي أو نظري أكثر إقناعاً من نظيره الذي أسسته المثالية. ومع ذلك فإن أشياء كثيرة في مثل هذا التصور بقيت غير مقبولة كلياً لدى الوعي الحديث، سواء بسبب شكوك حول تمام يقينية المعرفة الإنسانية، بسبب نقاط غامضة في الأدلة العلمية نفسها، أم بسبب عوامل دينية أو نفسية متضاربة مختلفة.

كان الخيار الميتافيزيقي الآخر المتوافر، إذًا، شكلاً من أشكال الثنائية العاكسة للموقفين الديكارتي والكانطي، شكلاً بدا أفضل تمثيلاً لتجربة الفصل الحديثة المشتركة بين العالم الموضوعي المادي من جهة والوعي الإنساني الذاتي من الجهة المقابلة. غير أن طبيعة الموقف الديكارتي - الكانطي بدت، مع العزوف المتزايد للعقل الحديث عن المطالبة بأي بعد متعالٍ، مانعة، أو أقله، شديدة الإرباك، لأي تصور ميتافيزيقي متماسك. وبالنظر إلى انقطاع التجربة الحديثة (ثنائية الإنسان والعالم، العقل والمادة) من جهة والضياع المعرفي الناجم عن ذلك الانقطاع (كيف يستطيع الإنسان افتراض معرفة ما هو منفصل تماماً ومختلف جذرياً عن وعيه الخاص؟) من جهة ثانية، فقدت الميتافيزيكا بريقها التقليدي في المشروع الفلسفي. بوسع المرء معاينة العالم بوصفه عالمًا، أو التجربة الإنسانية بوصفه محلاً استبطانياً؛ أو باستطاعته تجنب الثنائية عن طريق التسليم بأن عالم الإنسان غامض وطارئ على نحو إشكالي يستعصي حله، والمبادرة، بدلاً من ذلك، إلى الدعوة إلى تحويله الوجودي أو الذرائعي (العملي - البراغماتي) من خلال فعل صادر عن الإرادة. إلا أن نظاماً كونياً قابلاً للفهم عقلانياً بالنسبة إلى المراقب التأملي بات الآن مستبعداً عموماً.

وهكذا فإن الفلسفة الحديثة السائرة قُدماً وفق المبادئ المترسخة مع ديكارت ولوك ما لبثت أن بادرت إلى قطع الغصن التقليدي الذي تجلس عليه، إلى تقليص أهمية علة وجودها التقليدية. ففي حين أن الكيان الإشكالي بالنسبة إلى الكائن البشري الحديث متمثل بالعالم المادي الخارجي بتشبيئه المجرد من الصفة الإنسانية، من منطلق إحدى وجهات النظر، كان العقل البشري نفسه وما ينطوي عليه من آليات معرفية غامضة قد أصبح، من منطلق وجهة نظر أخرى، عقلاً عاجزاً عن انتزاع الثقة والتأييد الكاملين؛ فالإنسان لم يعد قادراً على تبني تفسير عقله للعالم وعده انعكاساً مرآتياً للأشياء كما هي في الواقع الفعلي. يضاف إلى ذلك أن رؤى فرويد والعلماء المتخصصين بدراسة أعماق النفس زادوا كثيراً من الإحساس بأن تفكير الإنسان بالعالم محكوم بعوامل لاعقلانية، لا يمكنه التحكم بها، كما لا يمكنه أن يعيها وعياً كاملاً. من هيوم وكانط وصولاً إلى دارون، وماركس، وفرويد ومن جاؤوا بعدهم، ثمة استنتاج باعث على القلق بدا محتوماً لا مهرب

منه: إن فكر الإنسان محدّد، ومهيكل، ومشوّه حسب أقوى الاحتمالات، بحشد من العوامل المتشابكة: مقولات متأصلة ولكن غير مطلقة، عادات، تاريخ، ثقافة، طبقة اجتماعية، بيولوجيا، لغة، خيال، عاطفة، اللاوعي الشخصي، اللاوعي الجماعي. في النهاية يتعذر التعويل على العقل البشري بوصفه حكماً دقيقاً بالنسبة إلى الواقع. لم يعد الدفاع عن اليقينية الديكارتية الأصلية، تلك التي سبق لها أن شكلت أساساً للثقة الحديثة بعقل الإنسان ممكناً.

من الآن، وصاعداً، باتت الفلسفة عاكفة على الاهتمام إلى حدٍّ كبير بتفسير جملة المشكلات المعرفية، عبر تحليل اللغة، من خلال فلسفة العلوم، أو عن طريق التحليلات الظواهراتية (الفيثومينولوجية) والوجودية للتجربة الإنسانية. وعلى الرغم من التضارب الحاصل على صعيد الأهداف والأطروحات فيما بين مدارس القرن العشرين الفلسفية المختلفة، ثمة توافق عام حول نقطة واحدة حاسمة: استحالة إدراك أي نظام كوني موضوعي بالعقل الإنساني. ونقطة التوافق تلك تمت مقاربتها من مواقع مختلفة اتخذها فلاسفة متباينون تباين بيرتراند راسل، ومارتن هايدغر، ولدفيغ فيتغنشتاين: لأن العلم التجريبي وحده قادر على التمخض عن معارف قابلة للإثبات، أقله قابلة للتوثيق مؤقتاً، ومثل هذه المعارف لا تخص إلا العالم الطبيعي الطارئ العائد للتجربة الحسية، أطروحات ميتافيزيقية غير قابلة للبرهنة ومتعدرة الاختبار ذات علاقة بالعالم ككل غير ذات معنى حقيقي (الوضعية المنطقية). ولأن التجربة الإنسانية -المحدودة، المشروطة، الإشكالية، الفردية- هي كل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه، فإن الذاتية الإنسانية وطبيعة الكائن الإنساني بالذات تتوليان بالضرورة، اختراق أي محاولات رامية إلى امتلاك تصور عالمي موضوعي بعيد عن الانحياز، إنكارها أو إبطال مصداقيتها (الوجودية والظاهراتية [الفيثومينولوجيا]). ولأن معنى أي عبارة لا يمكن الاهتداء إليه في استعمال وسياق معينين، ونظراً لأن التجربة الإنسانية مهيكله أساساً باللغة، وإن لم يكن افتراض علاقة مباشرة ما بين اللغة وبين أي تركيبة مستقلة أعمق في العالم ممكناً، فإن على الفلسفة ألا تهتم إلا بنوع من الإيضاح للغة في استعمالاتها الملموسة العديدة دون أي التزام بأي إدراك جزئي مجرد للواقع (التحليل اللغوي).

على أساس جملة هذه الرؤى الكثيرة المتفاعلة والمتشابكة، تعرض الاعتقاد بقدره عقل الإنسان على إحراز، أو وجوب محاولته تحصيل، نظرة ميتافيزيقية عامة على غرار ما كان مفهوماً تقليدياً، لما يشبه الهجر وتم التخلي عنه إلى حد كبير. مع استثناءات قليلة، جرت إعادة توجيه المشروع الفلسفي وإقحامه في عمليات تحليل مشكلات لغوية، أطروحات علمية ومنطقية، أو معطيات تجارب إنسانية فجّة، جميعاً دون أي ذيول أو مضاعفات ميتافيزيقية بالمعنى الكلاسيكي. وإذا كانت «الميتافيزيقا» لا تزال مضطلة بدور ما قابل للحياة، إضافةً إلى بقائها إحدى وصيقات الكوزمولوجيا العلمية، فإن من شأن هذا الدور أن يبقى محصوراً بتحليل تلك العوامل المختلفة المؤلفة للمعرفة الإنسانية - أي بمواصلة عمل كانط مع مقارنة تكون أكثر نسبية من جهة وأعلى حساسية من جهة ثانية في الوقت نفسه؛ لحشد العوامل الكثيرة القادرة على التأثير في التجربة الإنسانية واختراقها؛ أعني حشد التجارب التاريخية، الاجتماعية، الثقافية، اللغوية، الوجودية، والنفسية (السايكولوجية). غير أن التركيبات الكونية لم تعد تؤخذ مأخذ الجد.

ومع صيرورة الفلسفة أكثر اتصافاً بالصفة التقنية - الفنية، أشد اهتماماً بعلم المنهج (الميثودولوجيا)، وأقوى نزوعاً إلى التحلي بالسّمات الأكاديمية البحثية، ومع تزايد كتابة الفلاسفة لا للجمهور بل لبعضهم بعضاً، فإن اختصاص الفلسفة فُقد جزءاً كبيراً من خطورته وأهميته السابقتين بالنسبة إلى الشخص العادي الذكي، ففقد، من ثم، جزءاً كبيراً من نفوذه الثقافي السابق. بات علم الدلالات (السيمانتكس) أوثق صلة بالوضوح الفلسفي من جملة التأملات الكلية - الكونية السابقة، غير أن علم دلالات الألفاظ هذا لا ينطوي بالنسبة إلى غير المتخصصين من المحترفين إلا على قدر محدود جداً من الأهمية. مهما يكن، فإن تفويض الفلسفة ووضعه التقليديين قد تم التخلي عنهما جراء تطورهما الخاص: ليس ثمة أي نظام، أعمق، كلي الشمول أو متعالي أو أصلي في الكون يمكن لعقل الإنسان أن يدعي، على نحو مشروع، امتلاك معرفته.

أزمة العلم الحديث

مع وصول كل من الفلسفة والدين إلى هذه الحالة الإشكالية، لم يبق، على ما بدا، سوى العلم لإنقاذ العقل الحديث من سيل اللايقين الجارف. فالعلم حققَ عصراً ذهبياً في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إذ تمكن من قطع أشواط غير عادية في سائر فروعهِ الرئيسة مع تنظيم مؤسسي وأكاديمي واسع الانتشار للبحث، ومع جملة من التطبيقات العملية المنتشرة بسرعة من منطلق الربط المنهجي بين العلم والتكنولوجيا. وتفاؤل العصر ما لبث أن ارتبط على نحو مباشر بالثقة في العلم وقدرته على تحقيق تحسن بلا حدود في وضع الإنسان على أصعدة المعرفة، والصحة، والرخاء العام.

واصل الدين والميتافيزيقا تدهورهما الطويل، البطيء، غير أن تقدم العلم المستمر - بل والمتسارع في الحقيقة - كان مؤكداً دون أدنى شك. فادعاء الأخير لمعرفة العالم، وإن بقي عرضة لنقد فلسفة ما بعد كانط، ظل يبدو ليس معقولاً وحسب بل وغير قابل للمساءلة. وفي مواجهة فاعلية العلم المعرفية المتفوقة والدقة الموضوعية الصارمة لبُناه التفسيرية، اضطر الدين والفلسفة إلى تحديد موقعيهما نسبة إلى العلم، تماماً كما سبق للعلم والفلسفة، في القرون الوسطى، أن اضطرا إلى أن يفعلا الشيء نفسه نسبة إلى جملة تصورات الدين الأقوى ثقافياً. فبالنسبة إلى العقل الحديث كان العلم هو الذي يقدم صورة العالم الأكثر واقعية وجدارة بالثقة - وإن بقيت تلك الصورة محدودة بالمعرفة «التقنية» للظواهر الطبيعية، وبالرغم من مضاعفاتها التمييزية وجودياً. غير أن تطورين في مسار القرن العشرين ما لبثا أن أحدثا تغييراً جذرياً في مكانة العلم على الصعيدين المعرفي والثقافي، أحدهما نظري ومن داخل العلم، والثاني ذرائعي (براغماتي) ومن الخارج.

تمثل التطور الأول بتعرض الكوزمولوجيا الديكارتية - النيوتنية الكلاسيكية، تدريجياً في البداية ومسرحياً مثيراً بعد ذلك، للانهايار تحت وطأة التأثير التراكمي لسلسلة من التغييرات المذهلة في الفيزياء. فبدأ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع اشتغال ماكسويل بالمجالات الكهرومغناطيسية، تجربة متشلسون - مورلي،

واكتشاف بكرل للنشاط الإشعاعي، ثم، في أوائل القرن العشرين، مع قيام بلانك بعزل ظواهر الكم ونظريتي أينشتاين الخاصة والعامة في النسبية، وصولاً، آخر المطاف، في عشرينيات القرن العشرين، إلى قيام بوهر، وهايزنبرغ، وزملائهما، بصياغة ميكانيك الكم، تعرضت يقينيات العلم الحديث الكلاسيكي الراسخة والمقيمة منذ أمد طويل للتقويض الجذري، للقلب رأساً على عقب. ومع انتهاء العقد الثالث من القرن العشرين كانت سائر الفرضيات الرئيسة للتصور العلمي السابق قد دُحضت: فرضية أن الذرات وحدات بناء، صلبة غير قابلة للتحطيم في الطبيعة، أن المكان والزمان مطلقان مستقلان أحدهما عن الآخر، أن هناك سببية ميكانيكية خلف كل الظواهر، وأن الرصد الموضوعي للطبيعة أمر ممكن. جاء مثل هذا التحول الجذري في صورة العالم العلمية صاعقاً، وبالنسبة إلى علماء الفيزياء تحديداً أكثر من غيرهم. ففي مواجهة التناقضات الظاهرة في ظواهر ما دون الذرة كتب أينشتاين يقول: «جميع محاولات الرامية إلى تكييف الأساس النظري للفيزياء بما يتوافق مع هذه المعرفة أخفقت تماماً. بدا وكأن الأرض قد سُحبت من تحت أقدامنا فبقينا دون أي أساس ثابت نستطيع أن نقيم بناءنا فوقه». وكذلك أدرك هايزنبرغ في أن «أسس الفيزياء بدأت تتحرك.... [و] أن هذه الحركة ما لبثت أن أثارت الإحساس القائل بأن من شأن العلم أن يبقى بلا أساس».

جاء تحدي الافتراضات العلمية السابقة عميقاً ومتعدد الوجوه: تم اكتشاف حقيقة أن الذرات النيوتنية الصلبة كانت فارغة إلى حد كبير. لم تعد المادة الصلبة تشكل المضمون الأساسي للطبيعة. المادة والطاقة قابلتان للتبادل. بات المكان ثلاثي الأبعاد والزمان أحادي البعد وجهين نسيبين لمتصل مكان - زمان رباعي الأبعاد. الزمن متدفق بوتائر مختلفة بالنسبة إلى مراقبين متحركين بسرعات متباينة. إنه متباطئ حين يكون قريباً من أشياء ثقيلة، وقد يتوقف كلياً في ظروف معينة. قوانين الهندسة الإقليدية لم تعد توافر التركيبية الحتمية الشاملة للطبيعة. فالكواكب لا تتحرك في مداراتها لأنها منجذبة إلى الشمس بقوة جذب تفعل عن بعد، بل لأن الفضاء الذي تتحرك فيه منحني. ظواهر ما دون الذرة تكشف عن طبيعة شديدة الغموض بوصفها جزيئات من ناحية وموجات من ناحية ثانية. من غير الممكن قياس موقع وزخم

أي جزئي بدقة في وقت واحد. نجح مبدأ اللايقين في تقويض الحتمية النيوتنية الصارمة كلياً وفي الحلول محلها. فالرصد والتفسير العلميان لا يمكنهما أن يتقدما دون أن يؤثرا في طبيعة الشيء المرصود. فكرة المادة أو الجوهر تفككت إلى حشد من الاحتمالات و«نزعات الوجود». الارتباطات اللامكانية بين الجزيئات متناقضة مع السببية الميكانيكية. ثمة علاقات شكلية وعمليات ديناميكية حلت محل أشياء صلبة منفصلة. فعالم فيزياء القرن العشرين المادي ليس آلة عظيمة، حسب تعبير السير جيمس جينز بمقدار ما هو فكرة عظيمة.

أما العواقب المترتبة على هذا التطور الخارق للعادة فلم تكن هي الأخرى أقل غموضاً وضبابية. فالتشعور الحديث المتواصل بالتقدم الفكري، هذا التقدم القائم على نبذ جهل الأحقاب الماضية وتصورات الخاطئة مع احتضان ثمار نتائج تكنولوجيا ملموسة جديدة، خاب من جديد ووَجَد نفسه في طريق مسدود. حتى نيوتن جرى تصويبه وتحسينه من قبل العقل الحديث المتماذي في التطور والدائب على مضاعفة مستوى إتيان أدائه. يضاف إلى ذلك أن الثورة المتصلة - النسبية تمثل، بنظر كثيرين ممن كانوا يرون الكون العلمي القائم على أساس الحتمية الميكانيكية والمادية متناقضاً مع القيمة الإنسانية، تدشيناً غير متوقع ومرحّباً به لإمكانيات فكرية جديدة. ربما أخلت مادية المادة الجامدة السابقة مكانها لواقع أكثر انطواءً على قابلية التمعن عن تفسير روحي ما. باتت حرية إرادة الإنسان تبدو حاصلة على نوع من موطن القدم إذا كانت جزيئات ما دون الذرة غير محسومة. ومبدأ التكامل الذي يحكم الموجات والجزيئات يشي بتطبيق أوسع نطاقاً في تكامل بين اثنتين من طرق المعرفة الحصرية التي تلغي إحداها الأخرى، مثل الدين والعلم. بات وعي الإنسان، أو ملاحظته وتفسيره، في الحد الأدنى، متمتعاً بدور أكثر مركزية في المخطط الأوسع للأمور مع الفهم الجديد لتأثير الذات في الموضوع الملاحظ أو المرصود. فالترابط العميق بين الظواهر يشجع على تفكير جديد أكثر كاملية عن العالم، مع ما ينطوي عليه ذلك من سلسلة طويلة من المضاعفات والمعاني الاجتماعية، والأخلاقية، والدينية. أعداد متزايدة من العلماء راحت تسائل افتراض العلم الحديث الطاغى، وإن اللاشعوري في الغالب، أن الجهد الفكري المبذول لاختزال كل الواقع إلى أصغر المكونات القابلة

للقياس للعالم المادي لم يكن ليتأخر كثيراً في الكشف عما هو الأكثر أساسية في الكون. بات البرنامج الاختراقي، وهو السائد منذ ديكارت، يبدو، بنظر كثيرين، انتقائياً قائماً على قصر النظر، ومرشعاً لأن يغفل عن الأكثر أهمية في طبيعة الأشياء.

إلا أن مثل هذه الاستنتاجات لم تكن عامة ولا حتى واسعة الانتشار بين صفوف الفيزيائيين الممارسين. ربما بدت الفيزياء الحديثة قابلة لنوع من التفسير الروحي، غير أنها لم تقرضه بالضرورة. كما أن القطاع الأوسع من الكتلة السكانية لم يكن على علاقة حميمة مع جملة التغييرات المفهومية الملفة التي تمخضت عنها الفيزياء الحديثة. يضاف إلى ذلك أن الثورة في الفيزياء لم تفض، على امتداد عقود غير قليلة من الزمن، عن أي تحولات نظرية مشابهة في جملة العلوم الطبيعية والاجتماعية الأخرى، على الرغم من أن برامجها النظرية شيدت، إلى حد كبير، على أساس المبادئ الميكانيكية للفيزياء الكلاسيكية. غير أن كثيرين ظلوا، مع ذلك، يشعرون بأن النظرة العالمية المادية القديمة باتت تواجه تحدياً قوياً لا مهرب منه، وبأن النماذج العلمية الجديدة عن الواقع باتت توافر فرصاً ممكنة لتحقيق نوع من التوافق الأساسي العميق مع تطلعات الإنسان الإنسانية.

غير أن هذه الإمكانات الغامضة ما لبثت أن جوبهت بعوامل أخرى، أكثر إثارة للقلق. بداية، لم يعد ثمة الآن أي تصور متجانس للعالم، شبيه بما جاء في برينسيبيا نيوتن، قادر نظرياً على إذابة التنوع المعقد للمعطيات الجديدة. أخفق الفيزيائيون في التوصل إلى أي إجماع حول كيفية تفسير الأدلة الموجودة فيما يخص تحديد الطبيعة النهائية للواقع. فأشكال التناقض، والتمزق والتعارض على الصعيد المفاهيمي كلية الحضور وشديدة العصيان على الحل⁵⁹. ثمة لاعقلانية غير قابلة للاختزال، معروفة سلفاً في النفس الإنسانية، انبثقت الآن في العالم المادي نفسه. تمت إضافة عدم قابلية الفهم إلى عدم التجانس، لأن التصورات المستمدة من الفيزياء الجديدة لم تكن صعبة الفهم بالنسبة إلى الشخص العادي وحده، بل وشكلت عقبات يتعذر تجاوزها ظاهرياً بالنسبة إلى بدهاة الإنسان عموماً؛ ثمة فضاء منحني، نهائي ولكنه بلا حدود؛ متصل مكاناً وزماناً ذو أربعة أبعاد؛ وخصائص حصرية يمتلكها الكيان دون الذري نفسه؛ ثمة أشياء

ليست أشياء في الحقيقة بالمطلق ولكنها عمليات أو أنماط علاقات؛ وظواهر لا تتخذ أشكالاً حاسمة إلى أن تتم ملاحظتها؛ وجزئيات بدت متبادلة التأثير عن بعد دون وجود أي رابط سببي معروف؛ ووجود تقلبات طاقة أساسية في فراغ كلي.

وعلى الرغم من كل هذا الانفتاح الظاهري للفهم العلمي على نحو من التصور أقل مادية وأقل ميكانيكية لم يكن ثمة أي تغير حقيقي في المأزق الحديث الأساسي: مازال الكون اتساعاً موضوعياً ليس الإنسان فيه بقدرته الخاصة على الوعي إلا تفصيلاً عَرَضياً، ومتعذر التفسير، عشوائي الإنتاج، مع عدم وجود أي جواب مقنع عن السؤال المعلق حول السياق الوجودي (الانطولوجي) الذي سبق أو سند «الضربة الكبرى» (الببغ بانغ) لميلاد الكون. كذلك لم يصدق كبار الفيزيائيين أن المعادلات الكمية قادرة على وصف العالم الفعلي. بقيت المعرفة العلمية محصورة بالتجريدات، بالرموز الرياضية، بـ «الأشباح». ومثل هذه المعرفة لم تكن عن العالم نفسه، العالم الذي بات الآن أكثر من أي وقت مضى يبدو خارج نطاق معرفة الإنسان.

وهكذا فإن التناقضات والمجاهيل الفكرية للفيزياء الجديدة لم يفد، من نواح معينة، إلا في تسليط الضوء على الإحساس بتنامي نسبية الإنسان وغربته منذ الثورة الكوبرنيكية. بات الإنسان الحديث مجبراً على مسألة إيمانه الإغريقي الكلاسيكي الموروث بأن العالم منظم بطريقة مفهومة بوضوح. وحسب عبارة الفيزيائي بي دبليو بريدغمان، فإن «من شأن بنية الطبيعة أن تتكشف مع الزمن عن أنها بنية لا تستطيع عمليات فكرنا أن تتجاوب معها بقدر من الكفاية تمكّننا من التفكير بها بالمطلق... فالعالم يخبو ويروغ منا... نحن، إذاً، أمام شيء عصي على الوصف حقاً. لقد وصلنا إلى نهاية رؤية رواد العلم العظماء، أعني رؤية أننا نعيش في عالم متعاطف من حيث كونه قابلاً للإدراك بعقولنا»⁶⁰. خاتمة الفلسفة باتت خاتمة العلم أيضاً؛ من شأن الواقع ألا يكون قابلاً للتركيب بأي طريقة يستطيع عقل الإنسان أن يدركها موضوعياً. لذا فإن أشكال التماثل والغموض مع نسبية غير آمنة زادت من تعقيد المأزق الحديث السابق لاغتراب الإنسان في كون موضوعي.

حين قامت نظرية النسبية وميكانيكا الكم بدحض اليقين المطلق للأنموذج الإرشادي النيوتني، أظهر العلم، على نحو لم يكن كانط، وهو النيوتني المؤمن، منتظراً منه بالمطلق أن يتوقعه، صوابية شك كانط فيما يخص قدرة عقل الإنسان على اكتساب معرفة يقينية عن العالم بذاته. فكانط هذا كان، جراء يقينه حول صحة العلم النيوتني، قد جادل قائلاً بأن مقولات المعرفة الإنسانية المتفقة مع ذلك العلم ذاتها مطلقة، وهي وحدها الموفرة لأي أساس للإنجاز النيوتني، جنباً إلى جنب مع كفاءة الإنسان المعرفية عموماً. غير أن مفتاح يقين كانط الأخير ما لبث أن تعطل مع انبثاق فيزياء القرن العشرين. أوليات كانط الأساسية: المكان، الزمان، المادة، السببية، لم تعد قابلة للتطبيق على جميع الظواهر. فالمعرفة العلمية التي كانت قد بدت بعد نيوتن شاملة ومطلقة باتت، بعد آينشتاين، بوهر، وهايزنبرغ، تتطلب أن يُنظر إليها على أنها محدودة ومؤقتة. وكذلك فإن ميكانيكا الكم كشفت بطريقة غير متوقعة عن الصحة الجذرية لأطروحة كانط القائلة: إن الطبيعة التي تصفها الفيزياء ليست الطبيعة ذاتها، بل علاقة الإنسان بالطبيعة - أي الطبيعة كما تتكشف لشكل مسألة الإنسان.

ما كان مضمراً في نقد كانط، ولكنه مطموس جراء اليقين الظاهري لفيزياء نيوتن، أصبح الآن مكشوفاً: فلأن الاستقرار لا يستطيع قط إضفاء صفة اليقين على القوانين العامة، ولأن المعرفة العلمية هي نتاج تركيبات تفسيرية بشرية هي نفسها نسبية، متغيرة، ومستخدمة على نحو إبداعي، ولأن فعل الرصد يتمخض، أخيراً، بمعنى من المعاني، عن الواقع الموضوعي الذي يحاول العلم شرحه، فإن حقائق العلم ليست مطلقة ولا هي موضوعية دون لبس. فغداة كل من فلسفة القرن الثامن عشر وعلم القرن العشرين، بات العقل الحديث متحرراً من المطلقات، ولكنه محروم أيضاً من أي أرض صلبة يستند إليها.

هذه النتيجة الإشكالية ما لبثت أن تعززت بالمقاربة النقدية الجديدة لفلسفة العلم وتاريخه، المقاربة المتأثرة، في المقام الأول، بمؤلفات كارل بوبر وتوماس كون. فبالانطلاق من رؤى هيوم وكانط، لاحظ بوبر أن من المتعذر على العلم أن يتمخض عن

أي معرفة يقينية، بل وحتى محتملة، فالإنسان يلاحظ الكون بوصفه غريباً، مطلقاً تخمينات خيالية عن بنيته وآليات عمله. وهو لا يستطيع مقارنة العالم دون مثل هذه التخمينات في الخلفية، لأن كل واقع ملاحظ يفترض وجود بؤرة تفسيرية. وفي العلم، لا بد لهذه التخمينات من أن تُختبر باستمرار وعلى نحو منهجي؛ غير أن أي نظرية لا يمكن النظر إليها، مهما بلغ عدد المرات التي اجتازت فيها الاختبارات بنجاح، إلا على أنها تخمين غير مؤكد مئة بالمئة. من شأن أي اختبار جديد أن يدحضها في أي وقت. ما من حقيقة علمية محصنة ضد مثل هذا الاحتمال. حتى الحقائق الأساسية نسبية، قابلة دائماً لأن تكون خاضعة لنوع من إعادة التفسير الجذرية في إطار جديد. لن يستطيع الإنسان أبداً ادعاء معرفة الجواهر الحقيقية للأشياء. فقبل اللامحدودية الافتراضية لظواهر العالم يبقى جهل البشر نفسه لانهائياً. لعل أكثر الإستراتيجيات اتصافاً بالحكمة هي إستراتيجية التعلم من الأخطاء الذاتية المحتومة.

وفي حين أن بوبر حافظ على عقلانية العلم عبر إعلاء شأن التزامه الأساسي بالاختبار الصارم للنظريات، عبر صيانة حياديته التي لا تعرف معنى الخوف في البحث عن الحقيقة، فإن تحليل كون لتاريخ العلم بقي ميبالاً إلى اختزال حتى ذلك التدبير الأممي. وافق كون على حاجة المعرفة العلمية كلها إلى بُنى تفسيرية مستندة إلى نماذج إرشادية أساسية أو أمثلة مفهومية تمكن الباحثين من عزل المعطيات، وتطوير النظريات، وحل المشكلات. غير أنه أشار أيضاً، مورداً عدداً كبيراً من الأمثلة المستمدة من تاريخ العلم، إلى أن الممارسة الفعلية للعلماء نادراً ما جاءت متطابقة مع نقد بوبر الذاتي المنهجي المثالي عن طريق الدحض المجرب لنظريات موجودة. بدلاً من ذلك، درج العلم على السير قدماً عبر السعي إلى تأكيد نماذج سائدة - جامعاً حقائق في ضوء تلك النظرية مجرياً اختبارات على أساسها، موسعاً دائرة قابلية تطبيقها، مضاعفاً تطوير بنيتها، محاولاً إيضاح مشكلات متخلفة. وبعيداً عن إخضاع الأنموذج الإرشادي نفسه للاختبار الدائم، بقي العلم الطبيعي حريصاً على تجنب التناقض معه من خلال إدمان إعادة تفسير معطيات متضاربة بما يجعلها مؤيدة للأنموذج، أو عبر إغفال مثل هذه المعطيات المحرجة كلياً. وإلى مدى لا يقره العلماء بوعي أبداً، فإن طبيعة الممارسة العلمية تجعل أنموذجها الإرشادي الحاكم ذاتي

التصويب. يضطلع النموذج الإرشادي بدور العَدَسَة التي تصفّي أي ملاحظة، ويتم الحفاظ عليه بوصفه حصناً مرجعياً بموجب العرف السائد. تقوم التربية العلمية، عبر المعلمين والنصوص، بالحفاظ على النموذج الإرشادي الموروث، والمصادقة على صوابيته، نازعة نحو إنتاج نوع من الثبات في القناة والجمود النظري مثل أي تعليم للاهوت منهجي.

وقد رأى كون أيضاً أن العلمية التي تتحقق الثورة من خلالها، بعد تمخض التراكم التدريجي للمعطيات المتضاربة، آخر المطاف، عن أزمة نموذج إرشادي وصولاً إلى اكتساب تركيبة خيالية جديدة مباركة علمية، تكون بعيدة عن أن تكون عقلانية. وتكون معتمدة بالقدر نفسه على العادات الراسخة لدى أهل العلم، على جملة عوامل جمالية، سايكولوجية، وسوسيولوجية، وعلى وجود مجازات جذرية وتشابيه شعبية معاصرة، وعلى قممات خيالية غير متوقعة و«نقلات جشتالتية»، بل وحتى على العلماء الطاعنين في السن والمحترزين، كما على جملة الاختبارات والخطابات غير ذات العلاقة. فالنماذج الإرشادية المنافسة نادراً ما تكون على مستوى أصيل في الحقيقة؛ إنها مستندة انتقائياً إلى أنماط متباينة من التفسير وإلى حُرْم معطيات مختلفة من ثم. فكل نموذج إرشادي يبتكر جشتالته الخاص، على نحو شامل إلى درجة يبدو معها العلماء العاملون في أطر نماذج إرشادية مختلفة، كما لو كانوا موجودين في عوالم مختلفة. هذا وليس ثمة أي معيار مشترك، مثل قابلية حل المشكلات أو التجانس النظري أو مقاومة الزيف، يمكن لجميع العلماء أن يتوافقوا عليه بوصفه مقياساً للمقارنة. ما هي مشكلة مهمة بالنسبة إلى مجموعة من العلماء ليست كذلك بالنسبة إلى أخرى. وتاريخ العلم ليس، إذًا، مساراً تقدماً عقلياً واحداً مندفعاً نحو معرفة أكثر دقة وكمالاً للحقيقة الموضوعية، بل هو حشد من الانقلابات الجذرية في الرؤى تلعب فيه زحمة من العوامل اللاعقلانية واللاتجريبية أدواراً حاسمة. وفيما كان بوهر قد حاول تدوير زوايا نزعة الشك عند هيوم عن طريق تسليط الضوء على عقلانية اختيار التخمين المجرب بالحد الأقصى من الصرامة، فإن تحليل كون أسهم في استعادة نزعة الشك تلك.⁶¹

ومع جملة هذه الانتقادات الفلسفية والتاريخية ومع اندلاع الثورة في علم الفيزياء، باتت نظرة أكثر تردداً وتجريبية منتشرة انتشاراً واسعاً في أوساط المثقفين وأهل الفكر. صحيح أن العلم بقي فاعلاً وقوياً بوضوح في معرفته، إلا أن المعرفة العلمية صارت الآن تُعد مسألة نسبية، بعدد من المعاني. فالمعرفة التي يوفرها العلم إن هي إلا نسبية بنظر المراقب، من منظور سياقه المادي، من منطلق أنموذجه الإرشادي العلمي السائد وعلى أساس باقة افتراضاته النظرية الخاصة. إنها نسبية من منطلق منظومة معتقدات ثقافته السائدة، من منظور سياقه الاجتماعي ونزعاته وميوله السايكولوجية، وعلى أساس فعل مراقبته هو بالذات. ومن شأن المبادئ الأولى للعلم أن تتقلب رأساً على عقب في أي منعطف لدى ظهور أدلة جديدة. يضاف إلى ذلك أن سائر بُنى النماذج الإرشادية التقليدية لعلوم أخرى، بما فيها نظرية التطور عند دارون، باتت، مع حلول العقود الأخيرة من القرن العشرين، عرضة لقدّر متزايد من الضغط الصادر عن حشد من المعطيات المتضاربة والنظريات البديلة. وقبل كل شيء فإن قلعة يقين النظرة الديكارتية - النيوتنية إلى العالم، وهي خلاصة المعرفة الإنسانية وصيغتها منذ قرون ولا تزال ذات نفوذ كاسح في الروح الثقافية، كانت قد تعرضت للانحيار. أما نظام ما بعد نيوتن العالمي فلم يكن لا في متناول الفهم بالبدهة ولا متجانساً داخلياً - بل يكاد يصعب عده نظاماً بالمطلق.



وعلى الرغم من هذا كله كان من شأن مكانة العلم المعرفية أن تبقى محافظة على أولويتها المطلقة بالنسبة إلى العقل الحديث. صحيح أن الحقيقة العلمية ربما متزايدة الاتصاف بالباطنية ومؤقتة فقط، إلا أنها حقيقة قابلة للاختبار، حقيقة متعرضة باستمرار للتحسين وللصياغة الأكثر دقة، إضافة إلى أن نتائجها العملية بصيغة تقدم تكنولوجي - في الصناعة، الزراعة، الطب، إنتاج الطاقة، الاتصالات والنقل - وفرت أدلة علنية ملموسة مؤكدة لصحة ادعاءات العلم بامتلاك القدرة على تقديم معرفة سليمة عن العالم. غير أن المفارقة هي أن هذه الأدلة الملموسة بالذات ما لبثت أن أثبتت أنها حاسمة بالنسبة إلى نوع من التطور النقيض؛ فالفعل الحديث لم

يضطر إلى إعادة تقويم ثقته العميقة والصادقة السابقة بالعلم إلا عندما كُفّت النتائج العملية للمعرفة العلمية عن أن تكون قابلة لأن توضع في خانة إيجابية حصرياً.

في ماضٍ بعيد يعود إلى القرن التاسع عشر، كان إيمرسون قد حذر من احتمال عدم كون إنجازات الإنسان التقنية في مصلحته دونما لبسٍ قائلاً: «الأشياء في السرج المشدود على ظهر البشرية». ومع بداية القرن [العشرين]، تماماً حين كانت التكنولوجيا دائبة على إفراز معجزات جديدة مثل السيارة والتطبيق الواسع للطاقة الكهربائية، راح عدد غير قليل من المراقبين يشعرون بأن من شأن مثل هذه التطورات أن تكون نُذُرٌ شؤمٍ ممهدة لقلب القيم الإنسانية رأساً على عقب. ومع حلول منتصف القرن العشرين كان عالمُ العلم الحديث الشجاع قد بدأ يتحول إلى موضوع نقد واسع وفاعل حلت التكنولوجيا محل الإنسان وجردته من إنسانيته، واضعة إياه في خانة المواد وقطع الغيار الاصطناعية بدلاً من خانة الطبيعة المفعمة بالحياة، في بيئة منمّطة على نحوٍ غير جمالي، حيث نجحت الوسائل في التهام الغايات، وعُدّت سائر المشكلات بحوثاً تقنية قابلة للحل على حساب ردود وجودية حقيقية. فضرورات العمل التقني المندفعة والمتعاطمة ذاتياً باتت تتزعج الإنسان وتجرده من علاقته الأساسية بالأرض. صارت الفردية الإنسانية متزايدة التوتر، موشكة على الاختفاء تحت تأثير الإنتاج الجماهيري، والإعلام الجماهيري، وانتشار نوع من الحركة المدنية الكئيبة المثقلة بالمتاعب والأزمات. صروح البُنى والقيم التقليدية تهاوت. ومع تدفق سيل لانهاثي من الابتكارات التكنولوجية، باتت الحياة الحديثة عرضة لسرعة تغيير مدوّخة على نحو غير مسبوق. آيات العملاقة والفوضى، والضجيج المفرط، والسرعة وزحمة التعقيدات باتت طاغية على بيئة الإنسان. راح العالم الذي يعيش فيه الإنسان ينقلب إلى دنيا لا شخصية مثل كَوْنِ علمه. ومع تفاهة الحياة الحديثة الطاغية، خوائها، وماديته، باتت قدرة الإنسان على الاحتفاظ بإنسانيته في بيئة تصنعها التكنولوجيا، ملفوفة، على ما يبدو، بقدرٍ متزايد من الشك. وبالنسبة إلى كثيرين أصبحت قضية حرية الإنسان، قضية قدرة البشرية على الاحتفاظ بالسيادة، على الاحتفاظ بخلقها هي، مشكلة بالغة الحدة.

غير أن ما يضاعف وطأة جملة هذه الانتقادات الإنسانية هي الإشارات الأكثر إزعاجاً الصادرة عن عواقب العلم الوخيمة. فالتلوث الخطير لمياه الكوكب، هوائه، وثرابه، التأثيرات المتشعبة المؤذية لحياة الحيوان والنبات، انقراض العديد من الأجناس، الإجهاز على غابات الكرة الأرضية، تآكل التربة، نضوب المياه الجوفية، التراكم الهائل للنفايات السامة، التفاقم الظاهر للتأثير الدفيئي، نضوب طبقة الأوزون في الجو، الاختلال الشديد في مجمل المنظومة البيئية الكوكبية - هذه كلها برزت وطفّت على السطح بوصفها مشكلات شديدة الخطورة متزايدة القوة والتعقيد. حتى من أي منظور إنساني متوسط الأمد، صار النضوب المتسارع للموارد الطبيعية غير القابلة للتعويض ظاهرة باعثة على الرعب والجزع. إن التعويل على استيراد موارد حيوية أضفى هشاشة جديدة على الحياة السياسية والاقتصادية فوق كوكب الأرض. ثمة علل وضغوط جديدة على النسيج الاجتماعي ظلت تظهر، مرتبطة، على نحو مباشر أو غير مباشر، بتقديم حضارة علمية - التخلف المدني والاكتظاظ السكاني، زوال الجذور الثقافية والاجتماعية، الكدح الميكانيكي المدوّخ، الحوادث الصناعية ذات العواقب الكارثية المتزايدة، فواجع حوادث السير والطيران، أمراض السرطان والقلب، الإدمان على الكحول وأنواع المخدرات المختلفة، البرامج التلفزيونية المخدّرة والمفكرة ثقافياً، المستويات المتصاعدة من الجريمة، العنف، والأمراض النفسية. حتى أكثر نجاحات العلم انطواء على النعم، جاءت للمفارقة، جارة خلفها مشكلات جديدة وملحة، كما حين تضافرت المعونات الطبية للتخفيف من غائلة المرض وخفض معدلات الوفاة مع قسرات تكنولوجية في مجالي إنتاج الغذاء ونقله، لتتمخض مجتمعة عن زيادة حدة خطر الانفجار السكاني الكوكبي. وفي أمثلة أخرى، أفضى تقدم العلم إلى مآزق شيطانية (فاوستية) جديدة، كتلك المتعلقة بالاستخدامات غير القابلة للتكهن بمصائرهما للهندسة الجينية (الوراثية). وعلى نحو أعم، نرى أن التعقيد الذي لم يتم قياسه علمياً لساثر المتغيرات ذات العلاقة - سواء في البيئات الكوكبية والمحلية، في الأنظمة الاجتماعية، أم في جسم الإنسان - أدى إلى جعل التوظيف التكنولوجي لتلك المتغيرات غير قابل للتنبؤ وسرطانياً خبيثاً في الغالب.

جميع هذه التطورات كانت قد وصلت إلى قمة مبكرة ومشؤومة متوقعة حين تأمر العلم الطبيعي والتاريخ السياسي، وتواطأ على إنتاج القنبلة الذرية، وما بدا

منطوياً على قدر كبير من المفارقة الساخرة، وإن كانت مأساوية هو أن الاكتشاف الآينشتايني لتكافؤ الكتلة والطاقة، ذلك الاكتشاف الذي وفر إمكانية تحويل جزيء من المادة إلى كمية هائلة من الطاقة - وهو اكتشاف حققه داعية سلام مخلص يعكس ذروة معينة من ذرى العبقرية والإبداع الفكريين الإنسانيين - أدى للمرة الأولى في التاريخ إلى التعجيل بأفق الزوال الذاتي للبشرية. ومع إلقاء القنبلتين الذريتين على مدينتي هيروشيما وناغازاكي، لم يعد الإيمان بحيادية العلم الأخلاقية المتجذرة، بله طاقاته غير المحدودة على صعيد التقدم الحميد، قابلاً للدفاع عنه. وخلال الانشقاق الكوكبي المطول والحاد في الحرب الباردة التي أعقبت ذلك، رأينا أعداد الصواريخ النووية ذوات القدرات التدميرية غير المسبوقة تتكاثر وتتكاثر دون رحمة حتى توافرت إمكانية تدمير كوكب الأرض كله عدداً من المرات. الحضارة نفسها باتت في خطر جراء عبقريتها الخاصة. فالعلم الذي كان قد أدى على نحو درامي إلى تقليص مخاطر بقاء الإنسان وأعبائه نفسه بات يشكل التهديد الأكبر لهذا البقاء.

إن التعاقب العظيم لانتصارات العلم وتقدمه التراكمي بات الآن مظللاً بإحساس جديد بحدود هذا العمل، بمخاطره، وباحتمال تحميله المسؤولية وتجريمه. وجد العقل العلمي الحديث نفسه هدفاً للهجوم من جبهات كثيرة دفعة واحدة: جبهة الانتقادات المعرفية، وجبهة المشكلات النظرية الذاتية المنبثقة في عدد متنام من المجالات، وجبهة الضرورة السايكولوجية الملحة المتزايدة لرأب الصدع الحاصل في النظرة الحديثة إلى عالم الإنسان، وفوق هذه وتلك، جبهة عواقبه السلبية، وتورطه العميق في أزمة كوكب الأرض. وقد ظل الترابط الوثيق بين البحث العلمي من جهة وسائر المؤسسات والهيئات السياسية، العسكرية، والهيكلية - التعاونية يكذب صورة العلم الذاتية التقليدية المتمثلة بالطهارة المحايدة. مفهوم «العمل النقي أو الطاهر» بالذات بات الآن عرضة لنقد الكثيرين ووهماً من ألفه إلى يائه. أما الإيمان بامتلاك العقل العلمي للقدرة الفريدة على الوصول إلى حقيقة العالم، على تسجيل الطبيعة مثل مرآة أنموذجية عاكسة لواقع موضوعي كوني، لاتاريخي، فقد بدا ليس فقط ساذجاً معرفياً (ابستمولوجياً) بل وخادماً، بوعي أو دونه، أغراضاً سياسية واقتصادية محددة، متيحاً في الغالب فرص تجنيد مقادير هائلة من الموارد المادية والفكرية لخدمة برامج

الهيمنة الاجتماعية والبيئية. فالاستغلال العدائي الجشع للبيئة الطبيعية، التلوث الناجم عن التسليح النووي، التهديد بحصول كارثة كوكبية - ذلك كله لا ينطوي إلا على إدامة العلم وتجريمه، شجب العقل الإنساني بالذات، هذا العقل الذي بات على ما يبدو أسير لاعقلانية الإنسان المفضية حتماً إلى تدمير الذات.

لو أقدمنا على اختبار جميع الفرضيات العلمية بصرامة وحياد لوجدنا أن «النظرة العالمية العلمية» نفسها، وهي الفرضية الأم للحقبة الحديثة، متعرضة للدحض والتكذيب الحاسمين جراء عواقبها الوخيمة ونتائجها المعكوسة في العالم التجريبي، فالمشروع العلمي الذي كان في مرحلته المبكرة قد طرح مأزقاً ثقافياً - مأزقاً فلسفياً، دينياً، اجتماعياً، سايكولوجياً - بات الآن يستحضر حالة طوارئ بيولوجية. إن الإيمان المتفائل بإمكانية الخروج من مأزق العالم عبر التقدم العلمي والهندسة الاجتماعية المجريدين قد خاب. مرة أخرى، يقف الغرب على عتبة الكفر لا بالدين هذه المرة بل بالعلم وبالعقل الإنسان المستقل.

صحيح أن العلم لا يزال ينطوي على قيمة، بل وقد بقي يحظى بالاحترام من نواح كثيرة. غير أنه أضاع صورته النقية غير الملوّخة بوصفه عامل تحرير البشرية. أضاع أيضاً ادعاءاته الراسخة منذ زمنٍ طويل بامتلاك المصادقية المعرفية المطلقة. فمع توقف منتجاتها عن أن تكون حميدة حصرياً، مع التجلي الواضح لخطأ فهمها الاختزالي للبيئة الطبيعية، مع هشاشتها الظاهرة أمام خطر الانحياز السياسي والاقتصادي، لم تعد جدارة المعرفة العلمية السابقة غير المشروطة بالثقة قابلة للتأكيد. وعلى أساس جملة هذه العوامل العديدة المتداخلة، بدا شيء يكاد أن يكون شبيهاً بنزعة الشك المعرفية (الإبستمولوجية) الجذرية لدى هيوم - متزاجاً مع شعور كانطي مصطبغ بالصبغة النسبية ببنى معرفية أولية - مبرراً على الملأ. فبعد نقد الفلسفة الحديثة المعرفية (الإبستمولوجي) الحاد، ليس الأساس الرئيس الباقي لصلاحية العقل إلى الدعم التجريبي الذي يوفره العلم. النقد الفلسفي وحده لم يكن عملياً إلا ممارسة مجردة، دون تأثير محدد في الثقافة الأوسع أو في العلم، وكان من شأنه أن يبقى كذلك لو أن المشروع العلمي نفسه استمر على المستوى نفسه من الإيجابية البعيدة عن اللبس

في تقدمه العملي والمعرفي. أما وقد ظهر مدى هول إشكالية عواقب العلم الملموسة، فإن ركيزة العقل الأخيرة باتت مهزوزة ومترنحة.

ثمة مراقبون عقلاء كثيرون، لا فلاسفة محترفون فقط، اضطروا إلى إعادة تقويم حالة المعرفة الإنسانية. قد يظن الإنسان أنه يعرف الأشياء، معرفة علمية أو غير علمية، غير أن من الواضح أن ليس هناك أي ضمان لهذا: فهو لا يمتلك أي وسيلة عقلانية أولية للوصول إلى الحقائق الكلية؛ والنظرة العالمية العلمية الموثوقة من قبل باتت موضوع مسألة أساسية، لأن ذلك الإطار المفاهيمي النظري دائب بوضوح على التمعّض، ومفارقة جملة مشكلات بالنسبة إلى الإنسانية على مستوى كوكب الأرض. صحيح أن المعرفة العلمية مذهلة الفاعلية، إلا أن ثمار تلك الفاعلية تشي بأن من شأن المعرفة الكثيرة المستمدة من زاوية نظر محدودة أن تكون شيئاً منطوياً على قدر كبير جداً من الخطر.

الرومنطيقية ومصيرها

الثافتان

من التربة المركبة والمعقدة للنهضة كان قد انبثق تياران ثقافيان متميزان، مزاجان أو موقفان عامان من الوجود الإنساني، شكّلا سمتين مميزتين للعقل الغربي. خرج أحدهما من رحم الثورة العلمية والتنوير وأكد العقلانية، العلم التجريبي، والعلمانية القائمة على الشك. أما الثاني فكان طرفه المكمل الذي تقاسم معه الجذور المشتركة المنغرزة في النهضة والثقافة الإغريقية - الرومانية (كما في حركة الإصلاح الديني أيضاً)، وإن بقي ميالاً إلى التعبير فقط عن تلك الجوانب من التجربة الإنسانية، التي دأبت روح التنوير العقلانية الطاغية على كبته. وهذا الجانب من الوعي الغربي الذي تجلّى بوضوح عند روسو أولاً، ولدى كل من غوته، شلر، هيردر، والمدرسة الرومنطيقية الألمانية بعد ذلك، انتصب بقامته الكاملة أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، ولم يتوقف منذ ذلك الحين عن أن يكون قوة ذات شأن في الثقافة والوعي الغربيين - من بليك، ووردزورث، كولريج، هولدرن، شلنغ، شلايرماخر، الأخوين

شلغل، مدام دو شتاييل، شلي، كيتس، بايرون، هوغو، بوشكين، كارلايل، إيمرسون، ثورو، ويطمان، وغيرهم في صيفه المختلفة إلى خلفائهم، من أنصار الثقافة المضادة الكثيرين وخصوصها، في الحقبة الحالية.

من المؤكد أن المزاج الرومنطقي يتقاسم أشياء كثيرة مع نقيضه التنويري، ومن الممكن القول: إن تفاعلها المعقد يؤسس للحساسية والوعي الحديثين.. كلاهما ميلان لأن يكونا «إنسانيين» في تقويمهما الرفيع لطافات الإنسان واهتمامها بموقف الإنسان من الكون. كلاهما ينظران إلى هذا العالم والطبيعة بوصفهما مسرح الملحمة الإنسانية وبؤرة تركيز المسعى الإنساني. كلاهما شديداً الاهتمام بطواهر الوعي الإنساني وطبيعة بناءه الخفية. كلاهما يجدان في الثقافة الكلاسيكية منبعاً غنياً للرؤى والقيم. كلاهما بروميثوسيان حتى العظم - في تمردهما على البنى التقليدية القمعية، في تمجيدهما لعبقرية الإنسان الفردية، وفي نضالهما الدؤوب في سبيل حرية الإنسان، وتحققه، واستكشافه الجريء لما هو جديد.

غير أن فروقاً عميقة كانت موجودة بين وجهي كل من هذه العموميات. فخلافاً لروح التنوير كانت النظرة الرومنطيقية تتصور العالم عضوية أحادية لا بوصفه آلة ذرية، تجل استعصاء الإلهام على الوصف بدلاً من تنوير العقل، وتؤكد المسيرة الملحمية المتמادية لحياة الإنسان بدلاً من قابلية التنبؤ الهادئ بالتجريدات الثابتة. وفي حين أن تقويم مزاج التنوير العالي للإنسان كان قائماً على ذكائه العقلاني الفريد وقدرة هذا الذكاء على استيعاب قوانين الطبيعة وتسخيرها، فإن حرص الرومنطقي على تقويم الإنسان كان بالأحرى بسبب تطلعاته الخيالية والروحية، وأعماقه العاطفية، وأبداعه الفني، وقدرته على التعبير والخلق الذاتيين الفرديين. فالعبقرية التي دأب المزاج التنويري على الاحتفال بها هي عبقرية نيوتن، فرانكلن، أو أينشتاين، في حين أن نظيرتها لدى المزاج الرومنطقي هي عبقرية غوته، بتهوفن، أو نيتشه. على الجانبين كليهما كان عقل الإنسان الحديث وإرادته المستقلان يحتلان مركز الصدارة بما يفضي إلى تقديس البطل، تاريخ العظماء ومآثرهم. وبالفعل فإن الأنا الغريبة اكتسبت مضموناً وحافزاً على جبهات كثيرة في وقت واحد، سواء في عمليات تأكيد

الذات التينية للثورة الفرنسية و نابليون، في الوعي الذاتي الجديد لدى روسو وبايرون، في الاكتشافات العلمية المتقدمة عند لافوازييه ولا بللاس، في الثقة النسوية الجنينية لدى ماري والستونكرافت وجورج ساند، أم في الغنى ذي الجوانب المتعددة للتجربة والإبداع الإنسانيين اللذين حققهما غوته. إلا أن طبيعة تلك الذات المستقلة وأهدافها كانت شديدة التمايز بالنسبة إلى المزاجين، التنويري والرومنطقي. فيوتوبيا سيكون لم تكن هي نفسها يوتوبيا بليك.

في حين أن عقل التنوير العلمي يرى الطبيعة موضوعاً للرصد والاختبار، للتفسير النظري والتوظيف التكنولوجي، فإن الرومنطقي ينظر إليها، بالمقابل، على أنها حاضنة نابضة بالحياة للروح، منبع صاف للأسرار والوحي. لاشك أن العالم كان أيضاً رغباً في التغلغل في الطبيعة وكشف أسرارها؛ إلا أن منهج ذلك التغلغل وهدفه، طبيعة ذلك الاستلهام، كانت مختلفة عن نظيرتها لدى الرومنطقي. بدلاً من أن تكون موضوع تحليل حفيف عن بُعد شكلت الطبيعة بالنسبة إلى الرومنطقي الحاضنة التي دأبت النفس الإنسانية على ولوجها والتوحد معها في نوع من الانتصار على الثنائية الوجودية، كما أن الإلهام الذي كان يسعى إليه لم يكن قانوناً ميكانيكياً بل جوهرأ روحياً. وفيما كان العالم يبحث عن الحقيقة القابلة للاختبار والفاعلية على نحو ملموس، عكف الرومنطقي على امتلاك حقيقة مشرقة وسامية من الداخل. وهكذا فإن ووردزورث كان يرى الطبيعة زاخرة بالمعنى والجمال الروحيين، في حين كان شيلر يعدّ آليات العلم الموضوعية بدائل هزيلة للآلهة الإغريق، التي كانت قد نفخت الروح في الطبيعة بالنسبة إلى القدماء. المزاجان الحديثان كلاهما، العلمي والرومنطقي، نظرا إلى التجربة الإنسانية الحالية والعالم الطبيعي التماساً للتحقق، غير أن ما كان الرومنطقي يسعى إليه ويهتدي إلى مغزاه في ذنبك المجالين كان يعكس كَوْنًا مختلفاً جذرياً عن نظيره لدى العالم.

وما لا يقل جدارة بالملاحظة عن ذلك هو الاختلاف بين الموقفين من ظواهر وعي الإنسان. فالمعينة التنويرية - العلمية للعقل تجريبية ومعرفية مرتكزة تدريجياً على إدراك المعنى، تطوير المعرفة، والدراسات السلوكية الكمية. أما اهتمام الرومنطقيين بوعي الإنسان، بدءاً باعترافات روسو - الذيل الرومنطقي الحديث والرد على

اعترافات أوغسطين الكاثوليكية القديمة - فقد استمد زخمه، على النقيض من ذلك، من إحساس متجدد الحدة بوعي الذات مع نوع من التركيز على الطبيعة المعقدة والمركبة للذات البشرية، وبقي متحرراً نسبياً من قيود النظرة العلمية. العاطفة والخيال، بدلاً من العقل والإدراك، منطويان على الحد الأقصى من الأهمية. والاهتمام الجديد منصب ليس فقط على الجليل والنبل، بل منصب على ما هو منحط ومظلم في النفس البشرية، على الشر، الموت، الشيطاني، واللاعقلاني. وهذه الموضوعات المغفلة عموماً في النزعة المتفائلة الشفافة للعلم العقلاني، باتت الآن مصدر إلهام إبداعات بليك ونوفاليس، شوبنهاور وكيركغارد، هوثورن وملفيل، بو وبودلير، دوستوفسكي ونيتشة. فمع النزعة الرومنطيقية زادت العين الحديثة من تركزها، أكثر فأكثر، على الداخل طلباً لاقتناص ظلال الوجود. تمثلت ضرورات الاستبطان الرومنطقي ومتطلباته باستكشاف أغاز الأعماق الداخلية، جملة الأمزجة والدوافع، الحب والرغبة، الخوف والذعر، حشد الصراعات والتناقضات الداخلية، الذكريات والأحلام، باختبار حالات ووعي متطرفة غير قابلة للإيصال، بالاستغراق الباطني في النشوة الغطاسية، بسبر أعماق النفس البشرية، برفع اللاوعي إلى مستوى الوعي، بمعرفة اللانهائي. خلافاً لسعي العالم إلى قوانين عامة محددة لواقع موضوع واحد، يدأب الرومنطقي على تمجيد زحمة الوقائع غير المحدودة الضاغطة على وعيه الذاتي، مع تقديس الفردية المعقدة لكل ما يتم عرضه على نفسه من شيء، حدث، وتجربة.

فالحقيقة المكتشفة عبر وجهات نظر متباينة أعلى مرتبة من المثال الأحادي الثابت لدى العلم التجريبي. وبالنسبة إلى الرومنطقي يبقى الواقع متواصل الأصداء الرمزية، ومتعدد القيم، ومن ثم، حشداً معقداً من المعاني، بل وحتى النقااض المتبدلة باطراد ذات المستويات المتعددة. أما بالنسبة إلى العقل التنويري - العلمي فليس الواقع، على النقيض من ذلك، إلا مقولة ملموسة وحرفية، أحادية المعنى. وفي مواجهة هذه النظرة يبادر الرومنطقي إلى إبراز حقيقة أن الواقع الذي يستخلصه العقل العلمي ويدركه بالذات لم يكن في العمق إلا واقعاً رمزياً، وإن كانت رموزاً من نوعية محددة حصرياً - ميكانيكية، مادية، موضوعية - ويفسرهما العلماء على أنها فردية في صوابيتها. ومن وجهة نظر الرومنطقي ليست النظرة العلمية التقليدية إلى

الواقع، من حيث الجوهر، إلا «توحيدية» غيورة في ثوب جديد، رافضة لفكرة وجود آلهة أخرى. وما حرفة العقل العلمي الحديث إلا صيغة من صيغ الوثنية - القائمة على قصر نظر عبادة شيء مبهم بوصفه الحقيقة الوحيدة، بدلاً من النظر إلى ذلك الشيء على أنه لغز، وعاء مملوء بحقائق أكثر عمقاً.

بقي البحث عن نظام ومعنى موحدين أمراً مركزياً بالنسبة إلى الرومنطيين، غير أن حدود المعرفة الإنسانية تعرضت، في تلك المهمة، لقدر جذري من التوسيع إلى ما وراء تلك المفروضة من التنوير، كما جرى عد طيف أوسع من الملكات الإنسانية ضرورياً لتحقيق المعرفة الأصلية. ما لبث الخيال والشعور أن التحقا بركب الإحساس والعقل من أجل الوصول إلى فهم أعمق للعالم. ففي دراساته المورفولوجية، حاول غوته اختبار الصيغة الأنموذجية الأصلية أو جوهر كل نبات وحيوان عن طريق إشباع التصور الموضوعي بمحتوى خياله الخاص. وأعلن شلنغ أن «التفلسف حول الطبيعة إن هو إلا خلق للطبيعة»، لأن المعنى الحقيقي للطبيعة لا يمكن إنتاجه إلا في إطار «الخيال الفكري» للإنسان. أما المؤرخان فيكو وهيردر فقد عمداً إلى أخذ أنماط معرفة أخرى، مثل النمط الميثولوجي (الأسطوري) الذي كان قد سبق له أن أغنى وعي أحقاب أخرى، مأخذ الجد، من منطلق الإيمان بأن مهمة المؤرخ هي المبادرة إلى تقمص روح العصور الأخرى عبر التحلي بـ «حس تاريخي» اندماجي عاطفياً، ليتمكن من أن يفهم من الداخل عن طريق الخيال المتعاطف. استطاع هيجل أن يتحرى معنى عقلانياً وروحياً طاغياً في أكوام معطيات التاريخ من خلال نوع من «منطق الحماسة». وقد كتب كولرج يقول: إن «التفكير العميق لا يبلغه إلا إنسان متمتع بشعور عميق»، وإن «الطاقة الموحدة للخيال» لدى الفنان تضيف على العقل البشري قابلية التقاط الأمور بكليتها، قابلية خلق وتشكيل وحدات كاملة متجانسة من عناصر متفارقة. أما ووردزورث فقد رأى أن الحلم الملفز للطفل الطبيعي متمتع برؤيا نافذة إلى صلب الواقع، أكثر عمقاً من النظرة البليدة غير المنبهة لدى الراشد التقليدي. وقد أقر بليك بكون «الخيال» الوعاء المقدس للانهاائي، محرر العقل البشري المقيد، الوسيلة التي من خلالها يتم التعبير عن الحقائق الأزلية وصولاً إلى الوعي. وبالفعل فإن الخيال كان بالنسبة إلى

رومنطقيين كثير الوجود كله، بمعنى من المعاني، الأساس الحقيقي للكينونة، وسيلة سائر الحقائق. وعند كليهما يقوم الخيال بإغناء الوعي وتشكيل العالم.

ومثل الخيال، عُدَّت الإرادة، هي الأخرى، عنصراً ضرورياً من عناصر تحصيل المعرفة الإنسانية، قوة متقدمة على المعرفة دافعة بحرية كلاً من الإنسان والكون قدماً نحو مستويات جديدة من الابتكار والوعي. وهنا فإن نيتشه هو الذي نجح، عبر مزاجه فريدة الجبروت بين الحماسة الروحية الرومنطيقية العملاقة وأعلى درجات توتر نزعة الشك التنويرية، في إطلاق الموقف الرومنطقي النموذجي الأصلي فيما يخص علاقة الإرادة بالحقيقة والمعرفة: لا يستطيع الذكاء العقلاني بلوغ الحقيقة الموضوعية؛ كما لا يمكن لأي منظور أن يكون مستقلاً عن نوع من أنواع التفسير. «في مواجهة الوضعية التي تتوقف عن الظواهر قائلة: «ليس ثمة إلا الوقائع»، يهمني أن أقول: لا، الحقائق، بالتحديد، هي غير الموجودة، ثمة فقط تفسيرات». لم يكن هذا صحيحاً نسبة إلى قضايا الأخلاق وحدها، بل هو صحيح أيضاً بالنسبة إلى الفيزياء التي لم تكن إلا نظرة وضرورة محددين مناسبتين لحاجات ورغبات محددة. ما من طريقة من طرق رؤية العالم إلا وهي نتاج دوافع خفية. وكل فلسفة لا تميظ اللثام عن منظومة فكرية موضوعية، بل تقوم بعرض اعتراف طوعي محدد. ما من نظرة إنسانية إلا وتتأثر وتتحدد بفعل جملة من الفرائز اللاشعورية، الدوافع السايكولوجية، التشوهات اللغوية، والأهواء الثقافية. وفي مواجهة التراث الغربي العريق القائم على تأكيد الصوابية الفريدة لمنظومة مفاهيم ومعتقدات واحدة - سواء أكانت دينية، علمية، أم فلسفية - عاكسة وحدها الحقيقة، بادر نيتشه إلى إطلاق نزعة منظورية جذرية: ثمة تعددية في وجهات النظر التي يمكن اعتمادها لتفسير العالم، وليس هناك أي معيار مستقل مرجعي يمكن التعويل عليه لإقرار صوابية نظام بعينه أكثر من أنظمة أخرى.

غير أن العالم يبقى شديد اللامحدودية، يستطيع أي فعل بطولي عازم على تأكيد الحياة وإبراز تحققها المظفر أن يشكله: فأسمى الحقائق تولد، حسب نبوءة نيتشه، في داخل الإنسان من خلال قوة الإرادة الخالقة للذات. وكل المساعي التي يبذلها

الإنسان في سبيل تحصيل المعرفة وامتلاك النفوذ والسلطة من شأنها أن تتحقق في كائن جديد يجسد المعنى الحي للكون. إلا أن على الإنسان، إذا ما أراد أن يحقق مثل هذا الميلاد، أن يتجاوز نفسه تجاوزاً جذرياً يؤدي إلى الإجهاز على ذاته الحالية المحدودة: «العظيم في الإنسان هو أنه جسر وليس هدفاً.... ليس الإنسان إلا شيئاً يجب التغلب عليه». تتوافر للإنسان طريق مفضية إلى حشد من الصباحات والآفاق الجديدة الفارقة في أعماق ما بعد أمداء العصر الحالي. وميلاد هذا الكائن الجديد ليس وهماً عالم - آخرياً مُقَرَّراً للحياة، يؤمن به المرء عبر إحدى العقائد الكنسية، بل هو واقع حي، ملموس يبتكره الإنسان، هنا والآن، من خلال عملية التغلب على الذات البطولية للفرد العظيم. وقد تعين على مثل هذا الفرد أن يقلب الحياة إلى تحفة فنية، يبادر من خلالها إلى صياغة شخصيته، احتضان قدره، وإعادة خلق ذاته شخصية بطولية من شخصيات الملحمة العالمية. تعين عليه أن يعيد اختراع نفسه من جديد، أن يتصور نفسه في قلب الوجود. تعين عليه أن يوجد بإرادته دراما خيالية يستطيع ولوجها والعيش فيها، فارضاً نظاماً إنقاذياً على فوضى كون لا معنى له بلا رب. وعندئذ يستطيع الإنسان أن يرقص في التدفق الأبدي، متحرراً من جميع الأسس وكل القيود، بعيداً عن سائر الضوابط والمنغصات الميتافيزيقية. ليست الحقيقة شيئاً يثبته المرء أو يدحضه؛ إنها شيء يتم خلقه. ففي نيتشه، كما في الرومنطيقية عموماً، أصبح الفيلسوف شاعراً: أيُّ تصور للعالم لا يتم الحكم عليه من منطلق العقلانية المجردة أو التأكيد الواقعي، بل على أنه تعبير عن الشجاعة، الجمال، وقوة الخيال.

يطرح الوعي الرومنطقي، إذاً، معايير وقيماً جديدة للمعرفة الإنسانية. فعبر قدرة الخيال والإرادة على خلق الذات يستطيع الكائن البشري أن يجسد حقائق غير مولودة، أن يخترق مستويات غير مرئية ولكنها واقعية كلياً من الوجود، أن يدرك تكشف الطبيعة والتاريخ والكون (الكوزموس) - أن يشارك، بالفعل في عملية الخلق بالذات. ثمة نظرية معرفة (ابستمولوجيا) جديدة أعلن أنها ممكنة من جهة وضروورية من جهة ثانية. وهكذا فإن حدود المعرفة المرسومة من قِبل كل من لوك، هيوم، والجانب الوضعي من كانط تم تحديها بجرأة من قبل مثاليي ورومنطقيي ما بعد التنوير.

كذلك كان للمزاجين موقفان متباينان من ركيزتي الثقافة الغربية التقليديتين: الكلاسيكية الإغريقية الرومانية من ناحية والديانة اليهودية - المسيحية من ناحية ثانية. فمع تطور عقل التنوير العلمي خلال الحقبة الحديثة، دأب هذا العقل على زيادة توظيف فكر الحقبة الكلاسيكية فقط بمقدار ما كان هذا الفكر يوفر محطات انطلاق مفيدة للقيام بالمزيد من المعاينة وبناء النظريات، لأن جملة المشروعات الميتافيزيقية والعلمية القديمة فيما عدا ذلك كانت تُعد عموماً ناقصة وذات أهمية تاريخية في المقام الأول. أما بالنسبة إلى الرومنطقي فإن الثقافة الكلاسيكية كانت، على النقيض من ذلك، لا تزال دنيا نابضة بالحياة زاخرة بالصور والشخصيات الأولمبية، دنيا إبداعاتها الفنية من هوميروس وأيسخيلوس وصاعداً مازالت نماذج جليلة، دنيا رؤاها الخيالية والروحية مازالت حبلية بمعنى قابلة لأن تُكتشف مجدداً. وجهتا النظر كلتاهما دأبتا على تشجيع استعادة الماضي الكلاسيكي، ولكن لدافعين مختلفين - أحدهما بدافع التوصل إلى معرفة تاريخية دقيقة، والآخر في سبيل إعادة الروح إلى الماضي، نفخ الروح فيه، لتمكينه من أن يعيش من جديد في الروح المبدعة للإنسان الحديث.

تلك هي الخطوط التي في ضوئها اختلف موقفاهما من التراث والتقاليد عموماً. ففيما أصر العقل العلمي العقلاني على رؤية التراث من منطلقات أكثر اتصافاً بالشك، لا قيمة له إلا بمقدار ما يوفر نوعاً من الاستمرارية والهيكلية لنمو المعرفة، نجح العقل الرومنطقي، برغم أنه ليس أقل تمرداً في طبعه، بل هو أكثر ثورية إلى حدٍّ غير بسيط في الغالب، في الاهتداء إلى شيء أكثر غرابة وأقوى إثارة للفضول في التراث - إذ وجده خزاناً للحكمة الجماعية، لرؤى أحد الشعوب المراكمة، قوة نابضة بالحياة دائبة على التغير لها استقلاليتها وديناميتها التطورية الخاصة. ومثل هذه الحكمة لم تكن مجرد معرفة تجريبية وتقنية للعقل العلمي، بل تعبيراً عن حقائق أعمق، خافية على البداهة (الحس العام) والتجربة الميكانيكية. وهكذا فإن تقويماً جديداً لطفاً على السطح ليس فقط للماضي الإغريقي - الروماني، بل وللعصور الوسطى المتناغمة روحياً، لهندسة العمارة القوطية والآداب الشعبية، لما هو قديم وبدائي، ولما هو مشرقى وغريب، لتقاليد باطنية من جميع الألوان والمشارب، لروح

الشعب (الفولكسجايست) لدى الأقوام الجرمانية وغير الجرمانية، لمنايع الثقافة الديونيسوسية. ثمة إدراك جديد للنهضة انبثق الآن، أعقبه في سنوات لاحقة وعي جديد بعصر النزعة الرومنطيقية نفسها. أما العقل العلمي فلم يكن، على النقيض من ذلك، يهتم بمثل هذه الأمور من منطلق التقمص العاطفي أو الاستلهام، بل بسبب ما تنطوي عليه من أهمية تاريخية وانتروبولوجية. وفي الرؤية العلمية للتنوير تحتل الحضارة الحديثة وقيمها، دون أي جدال، مكانة أعلى من سائر سابقاتها، في حين تتبنى الرومنطيقية موقفاً منطوياً على قدر عميق من الشك إزاء الحداثة وتعبيراتها الكثيرة. ومع مرور الزمن تحول الشك إلى عدا، وراح الرومنطيقيون يشككون جذرياً بمدى صوابية إيمان الغرب بتقدمه الخاص، وبتفوق حضارته المتأصل، وبتحقق الإنسان العقلاني الحتمي.

قضية الدين تطرح الإشكالات ذاتها. فمع أن التيارين، كليهما، خارجان من رحم الإصلاح الديني، يتقاسمان تبني النزعة الفردية وحرية الاعتقاد الشخصية، يدأب كل منهما على تطوير وتأكيـد جوانب مختلفة من موروث هذا الإصلاح. فروح التنوير تمردت على قيود الجهل والخرافة المفروضة من عقائد اللاهوت الجامدة والإيمان بما وراء الطبيعة، طلباً لمعرفة تجريبية وعقلانية مباشرة واحتضاناً محرراً لما هو علماني. تعرض الدين إما للرفض المطلق أو لنوع من الحصر في إطار الربوبية العقلانية أو القانون الطبيعي للأخلاق. غير أن موقف الرومنطيقين من الدين كان أكثر تعقيداً. تمردوا كان أيضاً ضد تراتبيات الدين التقليدي ومؤسساته، ضد العقائد المفروضة بالقوة، وضد الضوابط والقيود الأخلاقية، وضد الشعائر والطقوس الفارغة. ومع ذلك فإن الدين نفسه بقي عنصراً مركزياً وثابتاً في عمق الروح الرومنطيقية، متخذاً شكل النزعة المثالية المتسامية، والنزعة الأفلاطونية الجديدة، والنزعة الغنوسطية (العرفانية)، تعددية الآلهة، الدين الباطني، عبادة الطبيعة، الصوفية المسيحية، الصوفية الهندوسية - البوذية، الوثنية الجديدة، السويدنبرغية، تقديس النظرية، الباطنية، الشامانية، عبادة الإلهة الأم، التقديس الإنساني للتنوير، أو توفيقية ما بين بعض هذه العقائد. وهنا بقي «المقدس» مقولة ذات شأن في حين أنه كان قد اختفى منذ زمنٍ طويل بالنسبة إلى العلم. في الرومنطيقية تمت إعادة اكتشاف الرب - لا

رب الأرثوذكسية أو الألوهية بل الصوفية، الشرك، والعمليات الكونية الكامنة؛ لا الأب الشرعي الأحادي، بل قداسة أغرب، وأكثر تعددية، وأوسع احتضاناً، وأرسخ حياداً، بل وحتى أقرب إلى الأنوثة جنساً، من أن توصف؛ لا خالق غائب، بل قوة إبداع خفية كامنة في الطبيعة وفي أعماق النفس البشرية.

يضاف، أن الفن نفسه -الموسيقى، الأدب، المسرح، الرسم- بات الآن يرتدي ثوباً شبه ديني بالنسبة إلى الوعي الرومنطقي. وفي عالم جرده العلم من الروح وجعله ميكانيكياً، اكتسب التماس الجمال من أجل الجمال بالذات أهمية سايكولوجية غير عادية. فالفن يوفر جسراً اتصالاً فريداً بين الطبيعي والروحي، وبالنسبة إلى كثيرين من المثقفين الحديثين المحبطين بالدين الأصولي المتزمت، صار الفن متنفساً ومخرجاً روحياً رئيسياً. ومشكلة نعمة السماء المتركة على لغز الإلهام والوحي، تبدو الآن هاجساً بالغ الحيوية بالنسبة إلى الرسامين، الملحنين، والكتاب أكثر من اللاهوتيين. جرى رفع المشروع الفني إلى مراتب الاضطلاع بأدوار روحية، سواء أكان بوصفه تجلياً شعرياً أم بصيغة انبهار جمال، إلهاماً سماوياً أم تجلياً لحقائق أزلية، بوصفه مسعى إبداعياً، نهجاً خيالياً، امتثالاً لآلهة الشعر، ضرورة وجودية، أو تعالياً محرراً من عالم العذاب والمعاناة. حتى أكثر الحديثين علمانية ظلوا قادرين على تقديس الخيال الفني، تمجيد الموروث الإنساني من الفن والثقافة. وأساتذة الإبداع السابقون تحولوا إلى قديسين وأنبياء للثقافة، أما النقاد والمعلقون فصاروا كبار قساوستها. في ربوع الفن ظلت النفس الحديثة المحبطة قادرة على الاهتداء إلى أساس للمعاني والقيم، إطار يتسع لتطلعاتها الروحية، عالمٍ منفتح على الجذور والأحاجي.

كذلك دأبت الثقافة الفنية والأدبية على تزويد العقل الحديث بصورة عن العالم تكاد أن تكون بديلة من نظيرتها العلمية، وإن كانت صورة أكثر تعقيداً ومتقلبة. فالقوة الثقافية للرواية، مثلاً، على صعيد تشكيل التجربة الإنسانية وصياغتها - من رابليه، سيرفانتس وفيلدنغ، مروراً بهوغو، ستاندايل، فلوبير، ملفيل، دوستوفسكي، وتولستوي، وصولاً إلى مان، هيس، لورنس، وولف، جويس، بروست وكافكا - شكلت خصماً دائماً ويتعذر التغلب عليه أكثر الأحيان لقوة التصور العلمي السائد للعالم.

فاقده الإيمان بجملة الحَبَكات اللاهوتية والميثولوجية العائدة إلى الأحقاب الغابرة بادرت الثقافة المطلعة للغرب الحديث إلى السعي لإشباع جوعه الغريزي إلى تناغم الكون، إلى النظام الوجودي، إلى سلسلة الحكبات القصصية للروايات الخيالية. ومن خلال قدرة الفنان على توفير إطار ومغزى للتجربة، في البوتقة الصوفية للتجلي الجمالي، بات من الممكن صنع واقع جديد - «إيجاد منافس» بتعبير هنري جيمس. وهنا في الرواية، كما في المسرح والشعر والفنون الأخرى، جرى التعبير عن نوع من الهاجس إزاء ظواهر الوعي كوعي، كما إزاء جملة التفاصيل النوعية للعالم الخارجي، بما يمكن الواقعية الفنية من «مسح الساحة كلها» (حسب تعبیر جيمس مرة أخرى). هنا في ميادين الفن والأدب الفسيحة تمت، بقدر ثقاف من الصرامة والتمايز الدقيق، متابعة تلك الفينومينولوجيا الرحبة للتجربة الإنسانية التي كانت أيضاً داخلة في الفلسفة الرسمية نفسها من خلال وليم جيمس وبيرغسون، هوسرل وهايدغر. فبدلاً من إجراء تحليلات تجريبية لعالم مشياً، ركزت هذه المدرسة اهتمامها على «الوجود» ذاته، على العالم المعاش للتجربة الإنسانية، على غموضه الذي لا يتوقف، عفويته واستقلاليته، أبعاده غير القابلة للاحتواء، تعقيده المتزايد عمقاً باطراد.

وبهذا المعنى فإن الحافز الرومنطقي تابع حركة العقل الحديث الشاملة باتجاه الواقعية ووسّعها. تمثل الهدف برسم حدود جميع جوانب الوجود، وليس المقبولة وجودياً والمبرهنة إجماعياً فقط. ومع قيام النزعة الرومنطيقية بتوسيع مداها وتحويل تركيزها في غمرة الفترة الحديثة، فإنها حرصت على عكس الطابع الصحيح للحياة الحديثة كما هو في واقعيتها المعاشة، دون التقيد بما هو مثالي أو أرسطراطي، أو بموضوعات تقليدية مستمدة من مراجع كلاسيكية، ميثولوجية، أو إنجيلية. تمثلت الرسالة بتحول ما هو مبتذل واعتيادي إلى فن، برؤية ما هو شاعري وصوفي في أكثر تفاصيل التجربة العادية ملموسية. حتى فيما هو منحط ويشع. كان الهدف هو تسليط الضوء على «بطولة الحياة الحديثة» (بولدير)، كما على بطولتها المضادة في الوقت نفسه. عبر التعبير بقدر مطرد التزايد من الدقة عن النوعية الملونة للتجربة الإنسانية، قام الرومنطقي أيضاً بإيصال اضطرابها، وتردها، وذاتيتها. ومن خلال توغله الأعمق فالأعمق في صلب الإدراك والإبداع الإنسانيين، بدأ الفنان الحديث ينتقل إلى ما وراء النظرة التقليدية القائمة

على المحاكاة والتقليد إلى الفن، ونظرية واقع «المتفرج» الكامنة في أساسها. وفنان كهذا راح يسعى لأن يكون ليس فقط شخصاً يعيد إنتاج الأشكال، أو حتى يكتشفها، بل يبدعها هو. ليس المطلوب هو نسخ الواقع، بل اختراعه.

غير أن جملة هذه التصورات المتعاطمة جذرياً للواقع لم تكن سهلة الإذابة في بوتقة واحدة مع الوجه الأكثر موضوعية للعقل الحديث. غريباً أيضاً على المزاج العلمي كان انفتاح الرومنطقي المميز على الأبعاد المتعالية للتجربة، وعدائه الموصوف لاختزالية العلم العقلانية المزعومة وادعاءات الاتصاف باليقين الموضوعي. ومع مرور الوقت، ما لبثت ما سبق لها أن كانت ثنائية وسيطية بين العقل والإيمان، أعقبتها ثنائية حديثة مبكرة بين العلم العلماني والدين المسيحي، أن أصبحت هوة أعمق وأشمل بين العقلانية العلمية من جهة والثقافة الإنسانية الرومنطيقية ذات الوجوه المتعددة من الجهة الثانية، مع اشتمال الأخيرة الآن على زحمة متنوعة من وجهات النظر الدينية والفلسفية المتباينة المتحالفة تحالفاً فضفاضاً مع هذه المدرسة الفنية والأدبية.

النظرة العالمية المنشطرة

لأن المزاجين كانا، كليهما، معبرين بعمق وعلى نحو متزامن عن مواقف غريبة مع بقائهما في الوقت نفسه متضاربين غير قابلين للتوفيق فيما بينهما، فإن النتيجة تمثلت بنوع من التمزق والتشعب المعقد والمركب في النظرة الغربية. فمع تأثر النفس الحديثة الشديد بالوعي الرومنطقي بل وحتى تماهياها معه بمعنى من المعاني، ولكن مع بقاء ادعاء العلم بامتلاك الحقيقة بالغ القوة في الوقت نفسه، عاش الإنسان الحديث، عملياً، انشطاراً يتعذر رتقُه بين عقله وروحه. بات الفرد نفسه قادراً على استساغة وتذوق كل من بليك ولوك، ولكن ليس بطريقة متماسكة. فلما كانت نظرة بيتس الباطنية قابلة للذوبان في بوتقة واحدة مع التاريخ، الذي يجري تلقينه في الجامعات الحديثة. وأنطولوجيا ريلكه المثالية «إننا أسراب نحل غير المرئي» ما كانت سهلة الاستيعاب في جعبة فرضيات العلم التقليدي. وثمة وعي مفرط الحداثة والنفوذ كوعي تي اس إليوت كان أقرب إلى دانتي منه إلى دارون.

كان من شأن جيش جرار من الشعراء الرومنطيقيين، من متصوفة الأديان، ومن الفلاسفة المثاليين، ومن مدمني المخدرات من فرسان الثقافة المضادة، أن يعلنوا (بل ويصفوا بالتفصيل في الغالب) وجود حقائق أخرى وراء ما هو مادي، ويجادلوا دفاعاً عن انطولوجيا للموعي الإنساني مختلفة جذرياً وبعدة عن انطولوجيا النزعة التجريبية التقليدية. أما حين وصل الأمر إلى محطة تحديد كوزمولوجيا أساسية، فإن العقل العلمي العلماني بقي مستمراً في حسم مركز ثقل النظرة العالمية الحديثة (مركز ثقل الفلتانتشونغ). فإلهامات الرومنطيقى ورؤاه لم تستطع، في غياب التصويب الإجماعي، أن تتغلب على تضاربها الواضح مع حقائق الملاحظة العلمية المقبولة من الجميع، أساس العقيدة الحديثة. لم يكن الحالم مزوداً بوزدة عطرة، وردة ملموسة ومعلنة، تمكنه من استعراض حقيقة حلمه أمام الجميع.

وهكذا فإن العلم ظل، فيما بقيت الرومنطيقية بأكثر معانيها عمومية مستمرة في إلهامها ثقافة الغرب «الداخلية» - فنه وأدبه، ونظراته الدينية والميتافيزيقية، مثله الأخلاقية - يملئ الكوزمولوجيا «الخارجية»: ألباء الطبيعة، مكانة الإنسان في الكون، وحدود معرفته الفعلية. ونظراً لخضوع العالم الموضوعي لحكم العلم، فإن الإدراك الرومنطيقى بقي محصوراً، بالضرورة، فيما هو ذاتي. فتأملات الرومنطيقيين حول الحياة، موسيقاهم وشعرهم وابتهاالاتهم الدينية، وكلها زاخرة بالسحر وبالغة التطور والإتقان والحذقة على الصعيد الثقافى، تعين عليها، آخر المطاف، أن تبقى محصورة بجزء فقط من الكون الحديث. صحيح أن للهموم الروحية، والخيالية، والعاطفية، والجمالية أمكنتها، إلا أنها لا تستطيع أن تدعى أدواراً أنطولوجية كاملة في عالم باتت معايير موضوعية وبليدة جذرياً. فالتمزق بين الإيمان والعقل في الحقبة الوسيطية ونظيره بين الدين والعلم في الحقبة الحديثة المبكرة ما لبث أن أصبحا تمزقاً بين الموضوع والذات، بين الداخلي والخارجي، بين الإنسان والعالم، بين الإنسانية (العلوم الإنسانية) والعلم (العلوم الطبيعية). ثمة صيغة جديدة من صيغ كون الحقيقة المزوجة باتت مترسخة.

ونتيجة لهذه الازدواجية شهدت تجربة الإنسان الحديث مع العالم الطبيعي وعلاقته به نوعاً من الانقلاب المشحون بالمفارقات مع سير الفترة الحديثة قُدماً، إذ بدا التياران الرومنطقي والعلمي عاكسين، أحدهما الآخر على نحوٍ مقلوب. بدايةً، ثمة استغراق تدريجي للإنسان في الطبيعة بدا واضحاً على الجبهتين. فعلى الجبهة الرومنطيقية، كما في روسو، غوته، أو ووردزورث، ثمة كان نوع من الاندفاع الحماسي نحو التوحد الواعي مع الطبيعة، على الصعيدين الشعري والغريزي كليهما. أما على الجبهة العلمية فإن استغراق الإنسان في الطبيعة قد تحقق في قيام العلم بوصف الإنسان من منطلقات طبيعية متزايدة أولاً، وكلية مطلقة بعد ذلك. غير أن اتحاد الإنسان مع الطبيعة كان هنا، - على النقيض من التطلعات التناغمية لدى الرومنطقيين، قد جرى إقحامه في سياق نوع من الصراع الداروني - الفرودي مع طبيعة وحشية لاواعية - من الصراع في سبيل البقاء، وفي سبيل تماسك الأنا، وفي سبيل الحضارة. ففي النظرة العلمية بدا عداؤ الإنسان للطبيعة - ومنه وجوب استغلال الطبيعة خارجياً وكَبَتْها داخلياً - النتيجة الحتمية لتطور الإنسان بيولوجياً وانبثاقه من باقي الطبيعة.

غير أن الشعور الرومنطقي المبكر بالتناغم مع الطبيعة ما لبث أن شهد، على المدى الأطول، نوعاً من التحول المميز واللافت حين تقدمت الحقبة الحديثة في السن، شاخت. فعند هذا المنعطف بات المزاج الرومنطقي متأثراً متأثراً مركباً ومعقداً جراء تطوراته الداخلية، جراء جملة المفاعيل الممزقة للحضارة الصناعية الحديثة والتاريخ الحديث، وجراء نظرة العلم إلى الطبيعة بوصفها مقولة موضوعية، بريئة من مركزية الإنسان، وعشوائية. فجاءت النتيجة المفترقة في حتميتها متمثلة بتجربة مع الطبيعة تكاد أن تكون معاكسة للمثل الأعلى الرومنطقي الأصلي: بات الإنسان الحديث متزايد الإحساس باغترابه عن رحم الطبيعة، وبسقوطه من الوجود الأحادي، وبسجنه داخل كون عبثي قائم على الصدفة والضرورة. فبعد أن كفَّ عن أن يكون طفل الطبيعة المجيد روحياً لدى الرومنطقي الأول، صار إنسان الفترة الحديثة المتأخرة ساكناً، ذا حساسيات شديدة التناثر والتضارب لمدٍ غير محدودة خالية من المعنى. وبدلاً من أنغام رؤية ووردزورث باتت أصدااء رؤية فروست تتردد على النحو الآتي:

الفضاء يوجعنا نحن الحديثين: لقد سئمنا الفضاء.

تأملنا له يجعلنا متناهين في الصفر

مثل جائحة عابرة من المكروبات

نراها زاحفة على قطعة الزجاج

غشاء شيخوخة أتفه الكواكب هذا.

على النقيض من ذلك، ولأسباب مختلفة، كان المزاج المتحالف مع العلم والتنمية التكنولوجية قد دأب على كيل المديح لانفصال الإنسان عن الطبيعة وانعاقفه من أسرها. فتحلر الإنسان من قيود الطبيعة، قدرته على التحكم ببيئته، وقابليته العقلية على رصد الطبيعة وفهمها دون أي إسقاطات إنسانية، كانت جميعاً قيماً يتعذر الاستغناء عنها بالنسبة إلى العقل العلمي. غير أن المفارقة هي أن هذه الإستراتيجية أوصلت العلم إلى وعي أكثر عمقاً لوحدة الإنسان الداخلية مع الطبيعة: لتبعيته الإلزامية للبيئة الطبيعية وانخراطه المناخي في هذه البيئة، لتباطئه المعرفي (الابستمولوجي) المتشابك مع الطبيعة، التي لم يستطع يوماً أن يشيئها مئة بالمئة، ولجملة الأخطار الكامنة في المحاولة الحديثة الرامية إلى مثل هذا الفصل والتشيء. ومن هنا فإن العلم بدأ يتقدم نحو موقع ليس مختلفاً تماماً عن الموقع الرومنطيقسي الأصلي في تقويمه لاندماج الإنسان بالطبيعة - وإن كان بلا أبعاد روحية أو متعالية عموماً، ودون الوصول علمياً إلى أي حل لجملة المشكلات النظرية والعملية التي لا يزال الشرخ العميق بين الإنسان والعالم ينوء تحت وطأتها.

في الوقت نفسه، كانت المقاربة الرومنطيقية قد استسلمت للاغتراب الذي فرضه ذلك الشرخ. فالطبيعة مازالت موضوعية وبعيدة عن مركزية الإنسان، ووعي النفس الحديثة الحاد لتلك الغربة الكونية قلما انخدشت بذلك التقارب العلمي الوليد والجزئي. صحيح أن كلاً من العالم والفنان خَبِراً معاً وفي وقتٍ واحد، في زحمة القرن العشرين، انهيار وتفكك السلسلة القديمة لمقولات الزمان، المكان، السببية، والجوهر: غير أن آيات التمزقات الأعظم بين الكون العلمي والتطلع الإنساني بقيت دون حل. فالتجربة الحديثة مازالت مثقلة بقدٍ عميق من اللاتجانس، وبجملة ثنائيات المزاجين

الرومنطقي والعلمي العاكسة لانفراط عقد النظرة العالمية الغربية، الذي يبدو غير قابل للجسر فيما بين الوعي البشري واللاوعي الكوني، بين الإنسان الواعي والكون اللاواعي. بمعنى من المعاني بقيت الثقافتان، الحساسيتان، حاضرتين بنسب متباينة في كل فرد عاكف على التأمل من أفراد الغرب الحديث. ومع تعرض مجمل طابع وملايسات النظرة العالمية العلمية للانكشاف الكامل، فإن ذلك الشرخ الداخلي قد عيش بوصفه شرخاً في النفس البشرية الحساسة الملقاة في عالم غريب عن المعنى الإنساني. ليس الإنسان إلا حيواناً منقسماً، حيواناً ذا وعي ذاتي غير قابل للتفسير في كون غارق في بحر اللامبالاة.

محاولات تركيبية: من غوته وهيجل إلى يونغ

ثمة أناس حاولوا احتواء الشرخ عن طريق الجسر بين الضرورات العلمية والإنسانية على صعيدي المنهج والنظرية. تولى غوته قيادة حركة فلسفة طبيعية (naturPhilosophie) حاولت الجمع بين الملاحظة التجريبية والحدس الروحي في بوتقة علم طبيعي أكثر كشافاً وجلاءً من علم نيوتن، علم قادر على التقاط الأشكال العضوية الأنموذجية الأصلية للطبيعة. فليس باستطاعة العالم، بنظر غوته، الوصول إلى حقائق الطبيعة الأعمق عن طريق الابتعاد عن الطبيعة واستخدام تجريدات ميتة لا حياة فيها من أجل فهمها، عبر تسجيل العالم الخارجي مثل أي آلة. من المؤكد أن مثل هذه الإستراتيجية من شأنها، وعلى نحو مضمون، أن تجعل من الواقع المرصود وهماً في جانب منه، صورة جرى استئصال أعماقها بمصفاة لا واعة. فقط بالمبادرة إلى الجمع بين الملاحظة أو الرصد من جهة والحدس الخيالي من الجهة المقابلة في تفاعل حميم، يستطيع الإنسان اختراق مظاهر الطبيعة واكتشاف جوهرها. وعندئذ يغدو الشكل الأنموذجي الأصلي لكل ظاهرة واضحاً؛ عندئذ تغدو رؤية ما هو كلي فيما هو جزئي وإعادة جمعهما من الأمور الممكنة.

حاول غوته تسويخ هذه المقاربة بموقف فلسفي شديد الاختلاف عن موقف معاصره الأكبر سناً، كانط، إذ رأى، بالرغم من إقراره، مثل كانط، بالدور البناء لعقل الإنسان في المعرفة، أن علاقة الإنسان الحقيقية بالطبيعة متمثلة بالتغلب على

الثائية الكانطية. فبتنظر غوته ما من شيء إلا ومخترق من جانب الطبيعة، بما في ذلك عقل الإنسان وخياله. ومن هنا فإن حقيقة الطبيعة ليست موجودة بوصفها شيئاً مستقلاً وموضوعياً، بل يتم الكشف عنها في فعل المعرفة الإنسانية بالذات. فروح الإنسان لا تفرض نظامها على الطبيعة، كما سبق لكانط أن رأى. لعل الأصح هو أن روح الطبيعة تقوم بطرح نظامها هي من خلال الإنسان، الذي هو أداة البوح الذاتي لدى الطبيعة. ليست الطبيعة مختلفة عن الروح بل هي نفسها روح، غير قابلة للفصل ليس عن الإنسان وحسب بل وعن الرب. وهذا الرب يحتضنها بمودة، بما يمكن عمليات الطبيعة من التعبير عن روح الرب وقوته. هكذا نجح غوته في الجمع بين الشاعر والعالم في تحليل للطبيعة عكس تدينه الحسي المميز.

وبمزاج مشابه، ما لبثت التأملات الميتافيزيقية للمثاليين الألمان بعد كانط أن تكاثرت بمأثرة جورج دبليو هيجل الفلسفية غير العادية. بالاستناد إلى الفلسفة الإغريقية الكلاسيكية، إلى التصوف المسيحي، وإلى الرومنطيقية الألمانية وصولاً إلى بناء نظامه الشامل، بادر هيجل إلى طرح تصور للواقع قائم على الربط بين الإنسان والطبيعة، بين الروح والمادة، بين البشري والإلهي، وبين الزمن والأبدية. وفي أساس فكر هيجل كمن فهمه للجدل (الديالكتيك)، الذي بموجبه تتكشف الأشياء كلها في عملية تطويرية مستمرة لا بد لكل حالة وجود فيها من أن تتمخض عن نقيضتها. ثم لا يلبث التفاعل بين هذين النقيضين أن يفضي إلى مرحلة ثالثة يندمج فيها النقيضان - اللذان يهزمان ويتحققان في الوقت نفسه - في تركيبة أغنى وأسمى، تركيبة سرعان ما تتحول بدورها إلى القاعدة التي تستند عملية تناقض وتركيب جدلية (ديالكتيكية) أخرى⁶². وقد أكد هيجل أن من شأن كل جانب من جوانب الواقع - فكر الإنسان، التاريخ، الطبيعة، الحقيقة الإلهية نفسها - أن يتم جعله قابلاً للفهم من خلال إحاطة الفلسفة بهذه العملية الأساسية، عملية الجدل (الديالكتيك).

تمثل دافع هيجل الطاعني والأول بإدراك جميع أبعاد الوجود بوصفها موحدة جدلياً (ديالكتيكياً) في كيان كلي واحد. ففكر الإنسان كله والواقع بمجمله مشبعان، حسب

ما يرى هيغل، بالتناقض الذي وَحَدَه يوفّر إمكانية تطوير حالات أعلى من الوعي ومستويات أسمى من الوجود. كل من مراحل الوجود ينطوي في داخله على تناقض ذاتي، وهذا التناقض هو الذي يضطلع بدور المحرك الدافع إلى مرحلة أعلى وأكمل. ومن خلال عملية جدلية (ديالكتيكية) متواصلة من التناقض والتركيب، يبقى العالم على الدوام في غمرة عملية استكمال لذاته. وفي حين أن الجوهر المحدد للنقائض بقي، على امتداد الجزء الأكبر من تاريخ الفلسفة الغربية منذ أرسطو وصاعداً، متمثلاً بكونها متعارضة منطقياً وإقصائية تبادلياً، فإن هذه النقائض إن هي، بالنسبة إلى هيغل إلا عناصر ضرورية منطقياً ومتحاضنة تبادلياً في إطار حقيقة أكبر. فتبقى الحقيقة، إذًا، متناقضة جذرياً.

ومع ذلك فإن عقل الإنسان في أعلى مستويات تطوره ظل، برأي هيغل، كامل القدرة على إدراك مثل هذه الحقيقة. وخلافاً لنظرة كانط الأكثر مداورة، امتلك هيغل إيماناً عميقاً بالعقل البشري، مقتنعاً باستناد هذا العقل، آخر المطاف، إلى العقل الإلهي نفسه. وفي حين أن كانط كان قد جادل قائلاً بعدم قدرة العقل على اختراق حجاب الظواهر وصولاً إلى الحقيقة النهائية، لأن عقل الإنسان المحدود كان بالضرورة يقع في التناقض كلما حاول ذلك، فإن هيغل رأى عقل الإنسان، من حيث الأساس، تعبيراً عن روح كلية أو عقل (جايست) كوني، يمكن من خلال قوته، كما في الحب، أن يتم التماهي على سائر النقائض وصولاً إلى صيرورات أو تركيبات أسمى.

رأى هيغل أيضاً أن ثورة كانط الفلسفية لم تقم برسم الحدود النهائية أو الأسس الضرورية للمعرفة الإنسانية، بل لعلها كانت سلسلة طويلة من مثل هذه الثورات المفهومية النظرية التي دأب الإنسان بوصفه فاعلاً على الاعتراف من خلالها تكراراً بأن ما كان قد ظن أنه كيان بحد ذاته لم يكتسب مضمونه إلا من خلال الشكل الذي أضفاه عليه الفاعل. فتاريخ العقل البشري ظل على الدوام يكرر هذه الدراما الملحمية المتمثلة بصيرورة الفاعل واعياً لذاته والتدمير اللاحق لشكل الوعي غير المنتقد من قبل. وتراكيب المعرفة الإنسانية ليست ثابتة وأزلية، كما افترض كانط، بل هي مرحلة محددة تاريخياً تتطور في جدل (ديالكتيك) مستمر إلى أن يصل الوعي إلى معرفة

ذاته معرفة مطلقة. فما بدا في أي لحظة ثابتاً ومؤكداً كان يتم التغلب عليه باطراد من خلال العقل المتطور، بما كان يفضي إلى توفير إمكانيات جديدة ومساحة أوسع من الحرية. وكل مرحلة من مراحل الفلسفة بدءاً بقدماء ما قبل سقراط، وكل صيغة من صيغ الفكر في التاريخ الإنساني كانت نظرة غير مكتملة من جهة ولكنها مع ذلك خطوة ضرورية في هذه العملية التطورية الفكرية العظيمة من جهة ثانية. والنظرة العالمية لكل حقبة كانت حقيقة مشروعة بالنسبة إلى ذاتها من ناحية مع بقائها في الوقت نفسه، من ناحية ثانية، مرحلة غير مكتملة من مراحل عملية تكشف الحقيقة المطلقة الذاتية الكبرى.

هذه العملية الجدلية (الديالكتيكية) ذاتها طبعت أيضاً فهم هيغل الميتافيزيقي والديني. رأى هيغل الوجود الأولي للعالم، العقل أو الروح الكلي، متكشفاً عبر خلقه، واصلأ إلى تحقيقه النهائي في روح الإنسان. فالمطلق، حسب فهم هيغل، يطرح نفسه في إطار الحالة المباشرة لوعيه الداخلي الخاص أولاً، ثم ينفي هذا الوضع الأولي عن طريق التعبير عن ذاته في زحمة جزئيات عالم المكان والزمان المحدود، وأخيراً يتمكن عن طريق «نفي النفي» من استعادة نفسه بجوهره اللانهائي. وبذلك يتغلب العقل على اغترابه عن العالم، وهو عالم سبق للعقل نفسه أن أسسه. وهكذا فإن حركة المعرفة تتطور من وعي الموضوع مستقلاً عن الذات، إلى معرفة مطلقة بات فيها العارف والمعروف واحداً.

غير أن المطلق لم يكن قادراً على التحقق الذاتي إلا من خلال عملية نفي وإنكار ذات جدلية (ديالكتيكية) معينة. وفيما كان الكامن والعلماني مرفوضين عند أفلاطون مقابل قبول المتعالي والروحي، فإن هذا العالم هو، بالنسبة إلى هيغل، الشرط المؤكد لتحقيق المطلق الذاتي. ليست الطبيعة والتاريخ، برأي هيغل، إلا عمليتين دائبتين على التقدم نحو المطلق: فالروح الكلية تعبر عن ذاتها في المكان بلغة الطبيعة، وفي الزمان بلغة التاريخ. إن سائر عمليات الطبيعة والتاريخ بمجمله، بما في ذلك مسيرة تطور الإنسان على الأصعدة الفكرية، الثقافية، والدينية، تؤلف خطة سعي المطلق إلى التجلي الذاتي. تماماً كما لم يستطع الإنسان بلوغ نشوة الانتصار المصاحبة لإعادة اكتشاف قدسيته وإلهيته الخاصة إلا عبر عيش الاغتراب عن الرب، لم يكن التعبير

عن الطبيعة اللانهائية للرب إلا من خلال عملية صيرورة الرب محدوداً، في الطبيعة والإنسان. وهذا هو الذي دفع هيغل إلى أن يعلن أن جوهر التصور الفلسفي معبر عنه في التجلي المسيحي المتمثل بتجسد الرب في الإنسان، ذروة الحقيقة الدينية.

ليس العالم إلا تاريخ تكشف الإله وتجليه، إلا عملية صيرورة متواصلة ومطردة، إلا ملحمة كبرى وهائلة، يقوم فيها الكون بالكشف عن نفسه وصولاً إلى حريته. وما من صراع وتطور إلا ويتم حله في بلوغ غاية - (نهاية: telos) العالم، هدفه وغرضه. وفي هذا الجدل (الديالكتيك) الجبار تكمن جميع الإمكانات والاحتمالات بصيغ متزايدة التعقيد باطراد، وكل ما هو مضمّر في الحالة الأصلية للوجود يغدو مكشوفاً تدريجياً. أما محور ذلك الانكشاف، حامل مجد الرب، فهو الإنسان - فكره، ثقافته، تاريخه. ومن هنا فإن استيعاب التاريخ حل، بنظر هيغل، محل اللاهوت: ليس الرب خلق الخلق، بل هو عملية الخلق نفسها. وليس الإنسان المتفرج السلبي على الواقع، بل خالقه الفاعل، وتاريخه بذرة تحققه. فالجوهر الكلي المخترق والمؤسس لجميع الأشياء يصل أخيراً إلى وعي ذاته في الإنسان. وفي ذروة تطوره الطويل يصل الإنسان إلى امتلاك الحقيقة المطلقة، ويقر بتوحده مع الروح السماوية التي تحققت فيه.

حين جرى طرح هذا كله أوائل القرن التاسع عشر، وعبر عدد من العقود اللاحقة، ثمة كثيرون عدّوا تركيبة هيغل الفكرية العظيمة التصور الفلسفي الأكثر إقناعاً، بل النهائي، في تاريخ العقل الغربي، ذروة تطور الفلسفة الطويل منذ الإغريق. ما من وجه من وجوه الوجود والثقافة الإنسانيين إلا واهتدى إلى مكان له في هذا التصور للعالم، إلا وبات محتضناً في كليته الشاملة. بدا نفوذ هيغل كبيراً، في ألمانيا أولاً، وفي البلدان الناطقة بالإنجليزية بعد ذلك، مشجعاً إحياءً لجملة الدراسات الكلاسيكية والتاريخية من وجهة نظر مثالية، موفراً ملاذاً ميتافيزيقياً للمتقنين ذوي النزعات الروحية في صراعهم مع القوى المادية العلمانية. ثمة انتباه جديد إلى التاريخ وإلى تطور الأفكار تحقق جراء ذلك، حيث بات التاريخ يُرى متحركاً، آخر المطاف، لا بفعل عوامل سياسية واقتصادية - أي مادية - صرفة، وإن لعبت جميعاً دوراً، بل بفعل الوعي نفسه، بالأحرى، بفعل الروح أو العقل، وبفعل الكشف الذاتي للفكر وقوة الأفكار.

غير أن هيغل استثار أيضاً فيضاً من الانتقادات. فالإقفالات المطلقة لنظامه بدت، بنظر البعض، مقيدة لاحتمالات الكون غير القابلة للتكهن، كما للاستقلالية الشخصية للفرد الإنساني. وإصراره على الحتمية العقلانية للروح المطلقة والتغلب النهائي على جميع التناقضات بدا وكأنه قطع للطريق على سمتي الاحتمالية واللاعقلانية الإشكاليتين للحياة، وإغفال لواقعية التجربة الإنسانية العاطفية والوجودية الملموستين. وتأكيده الميتافيزيقية المجردة بدت هادفة إلى تجنب الحقيقة الغامضة للموت، وإلى التغافل عن تجربة الإنسان وتعذر فهمه. أما المنتقدون الدينيون فاعترضوا على القول بأن الإيمان بالرب ليس حلاً وحده لمشكلة فلسفية، وبأن الأمر يتطلب قفزة إيمانية حرة وجريئة في زحمة الجهل واللايقين الفارق في الظلام. وثمة آخرون فسروا فلسفته تسويغاً ميتافيزيقياً للأمر الواقع، وانتقدوها، من ثم، بوصفها خيانة لاندفاع البشرية باتجاه تحقيق التحسن على الصعيدين السياسي والمادي. ومنتقدون لاحقون لاحظوا أن نظريته التمجيدية إلى الثقافة الغربية في سياق تاريخ العالم، وإلى قيام الحضارة العقلانية بفرض نفسها على الاحتمالات الطبيعية، من شأنهما أن يُفسراً على أنهما تبرير لغريزة الإنسان الحديث المتغترسة المندفعة نحو الهيمنة والاستغلال. وبالفعل، فإن مفاهيم هيغلية أساسية مثل تلك المتعلقة بطبيعة الرب، الروح، العقل، التاريخ، والحرية بدت منفتحة على تفسيرات متناقضة مئة بالمائة.

كثيراً ما بدت أحكام هيغل التاريخية استباقية، مقاصده السياسية والدينية غامضة، لغته وأسلوبه مريكان. يضاف إلى ذلك أن آراءه العلمية بقيت غير أرثوذكسية (أصولية) وإن مطلّعة. وعلى أي حال فإن مثالية هيغل لم تكن سهلة التجانس مع النظرة الطبيعية التي يؤيدها العلم إلى العالم. فبعد دارون لم يعد التطور متطلباً، على ما بدا، أي روح شاملة، كما أن النظرة العلمية التقليدية إلى الأدلة لم تقترح روحاً كهذه. كذلك لم توفر الأحداث التاريخية اللاحقة، أخيراً، أي أساس للثقة بالكلل الروحي الحتمي للإنسان الغربي عبر التاريخ.

كان هيغل قد تكلم بالثقة الأوتوقراطية لإنسان كان قد عاش رؤية حقيقية صحتها المطلقة متعالية على نزعة الشك ومستلزمات الاختبارات التجريبية التفصيلية التي

يمكن للأنظمة الأخرى أن تتطلبها، وينظر منتقديه، بدت فلسفة هيغل خيالية، بلا أساس. صحيح أن العقل الحديث أخذ أشياء كثيرة من هيغل، ولا سيما التقاطه للجدل (الديالكتيك) وإقراره بطغيان التطور وجبروت التاريخ؛ إلا أن الصيرورة أو التركيبية الهيغلية، بأكملها، لم تحظ بدعم العقل الحديث. بدا كما لو أن الهيغلية ما لبثت، في أثناء تحقيقها لنظريتها، أن تعرضت للفرق في بحر ردود الأفعال التي أسهمت، هي نفسها، في إطلاقها - بحر اللاعقلانية والوجودية (شوبنهاور وكيركغارد)، بحر المادية التاريخية (ماركس وإنجلز)، بحر الذرائعية (البراغماتية) التعددية (جيمس وديوي)، بحر الوضعية المنطقية (رسل وكارناب)، وبحر التحليل اللغوي (مور وفيتغنشتاين)، وجميعها حركات متزايدة القدرة على عكس المزاج العام للتجربة الحديثة. ومع انحسار نفوذ هيغل انسحب من الساحة الفكرية الحديثة المفهوم الميتافيزيقي الأخير القوي ثقافياً، القائم على ادعاء وجود نظام كوني في متناول وعي الإنسان.

وفي القرن العشرين حاول علماء ذوو ميول ميتافيزيقية مثل هنري بيرغسون، الفرد نورث وايتهد، وبيير تايلهارد دو شاردان التوفيق بين صورة التطور العلمية ومفاهيم فلسفية ودينية لواقع روحي عميق من منطلقات شبيهة بمنطلقات هيغل. إلا أن مصائرهم كانت، هي الأخرى، مشابهة، لأن مثل هذه التأملات جاءت مفترقة إلى ما يكفي من الأساس التجريبي الواضح بنظر البعض برغم أن آخرين كثيرين عدّوها تحديات عبقرية وشاملة للرؤية العلمية التقليدية. ونظراً لطبيعة الحالة، بدا أن ليس ثمة أي وسيلة حاسمة لإثبات صحة مفاهيم معينة مثل الطاقة الروحية الإبداعية الخلاقة الفاعلة في العملية التطورية لدى بيرغسون، الرب المتطور الدائب على تبادل التبعية مع الطبيعة وعمليات صيرورتها عند وايتهد، و«سفر تكوين الكون» الذي من شأن تطور الإنسان والعالم أن يتحققا فيه عند بلوغ «محطة ختامية» (محطة أوميغا) جامعة بين المسيح والوعي لدى تايلهارد. ومع أن كلاً من نظريات العملية التطورية الغنية روحياً لقيت قدراً واسعاً من الاستجابة الشعبية وراحت تفعل فعلها في الفكر الحديث اللاحق على نحو مضمّر وماكر، فإن التوجه الثقافي المعلن والصريح، ولا سيما في الأوساط الأكاديمية، بقي مغايراً.

كذلك شكل تهقر النظرات الميتافيزيقية التأملية دليلاً على تهقر النظرات التاريخية التأملية، والمشروعات الملحمية الشبيهة بمشروع أوزفالد شبنغلر وأرنولد توينبي، ولومع وجود بعض المعجبين، ما لبثت أن تعرضت، مع مرور الزمن، للاهتراء والتآكل كما كان قد حصل لمشروع هيغل من قبل. فالتاريخ الأكاديمي بات عازماً على فك ارتباطه مع المهمة المتمثلة بفهم أنماط كبرى خاضعة واتساقات شاملة في التاريخ. والبرنامج الهيجلي القائم على اكتشاف «معنى» التاريخ و«هدف» التطور الثقافي بات الآن يُعد برنامجاً مستحياً ومضلاً. وقد رأى أساتذة التاريخ المحترفون، بدلاً من ذلك، أن من الأنسب والأكفاً حصر اهتمامهم بدراسات اختصاصية محددة بدقة وعناية، بمشكلات منهجية (ميثودولوجية) مستمدة من العلوم الاجتماعية، بتحليلات إحصائية لعوامل قابلة للقياس مثل المستويات السكانية وأرقام الدخل. من الأفضل لاهتمام المؤرخ أن يتوجه نحو التفاصيل الملموسة لحيوات الناس، ولا سيما نحو سياقات هذه الحيات الاقتصادية والاجتماعية - «التاريخ من تحت» - بدلاً من الانشغال بالصورة المثالية لسلسلة من المبادئ الكلية عبر التركيز على العظماء وصولاً إلى اصطناع تاريخ العالم بل تزويره. وامتنالاً لتوجيهات التوير أقر المؤرخون الأكاديميون بالحاجة إلى فصل التاريخ كلياً عن سائر السياقات اللاهوتية (الدينية - الثيولوجية)، الأسطورية (الميثولوجية)، والماورائية (الميتافيزيقية) التي طالما كان متجذراً في تربتها. ليس التاريخ، مثله مثل الطبيعة، إلا ظاهرة اسمانية تجب معانيها تجريبياً دون أي تصورات روحية أو روحانية مسبقة.

غير أن النزعة الرومنطيقية كان من شأنها، مع انتقال الحقبة الحديثة إلى مراحلها اللاحقة، أن تشتبك من جديد مع العقل الحديث من ميدان مختلف تماماً. فأقول نجم هيغل وجملة النظرات الميتافيزيقية والتاريخية الشاملة كان متولداً من بيئة فكرية خاضعة لطغيان نفوذ علم الفيزياء في تحديد مصير الفهم الثقافي للواقع. غير أن شروع العلم نفسه بالانكشاف، على الصعيدين المعرفي والعملي (البراغماتي)، بوصفه صيغة نسبية وقابلة للخطأ من صيغ المعرفة، وبعد أن كانت الفلسفة والدين قد فقدوا أهميتهما الثقافية السابقة، دفع أفواجاً من الأفراد المتبصرين المتأملين إلى

البدء بالتحول نحو الداخل، نحو نوع من معاينة الوعي ذاته بوصفه مصدراً محتملاً من مصادر المعنى والهوية في عالم بات، فيما عدا ذلك، خالياً من القيم. وهذا التركيز الجديد على الآليات الداخلية للنفس عكس أيضاً اهتماماً متزايداً بالهوية اللاواعية في داخل عقل الذات الدائبة على تحديد مصير الطبيعة الظاهرة للموضوع - مواصلة للمشروع الكانطي على مستوى أشمل. وهكذا فإن التحليل النفسي (علم نفس الأعماق - سايكولوجيا الأعماق) لدى فرويد ويونغ، وكلاهما شديداً التأثير بالتيار الرومنطقي الألماني المتدفق من غوته إلى نيتشه، أثبت أنه العلم الأكثر ثباتاً وجذرية بين سائر تجليات العلم المتأثرة بالرومنطيقية (إذا استثنينا دين النظرية التطورية الحديثة المركب والمعقد للتطور العضوي في الطبيعة والتاريخ، للحقيقة بوصفها عملية صيرورة مطردة).

من خلال اهتمامه بالدوافع والقوى الأولية لللاوعي - بالخيال، والعاطفة، والذاكرة، والأسطورة، والأحلام؛ بالاستبطان، والأمراض النفسية، والدوافع الخفية، وبما هو ضبابي وغامض - نجح التحليل النفسي في إيصال تصورات النزعة الرومنطيقية المسبقة إلى مستوى جديد من التحليل المنهجي والأهمية الثقافية. فمع فرويد الذي تحول إلى علم الطب بعد سماع قصيدة غوته مَوَالٍ للطبيعة، وهو طالب، الذي بقي حياته كلها مهووساً بالحدب على تجميع الآثار الدينية والميثولوجية القديمة، كثيراً ما بقي التأثير الرومنطقي مخبوءاً أو معكوساً تحت تأثير الافتراضات التنويرية - العقلانية الطاغية على رؤيته العلمية. أما مع يونغ فإن الموروث الرومنطقي ما لبث أن أصبح أكثر وضوحاً وصراحة مع السير قدماً على طريق إكساب اكتشافات فرويد مزيداً من الاتساع والعمق. ففي أثناء تحليل طيف واسع من الظواهر السايكولوجية والثقافية، اهتدى يونغ إلى أن يؤكد وجود لاوعي جماعي مشترك بين جميع البشر ومركب وفقاً لمبادئ أنموذجية أصلية قوية. ومع أن كون التجربة الإنسانية مشروطة محلياً بحشد من العوامل البيولوجية، الثقافية والتاريخية الملموسة بدا واضحاً، فإن إجابة جميع هذه الأمور في بوتقة مستوى أعمق بدت سلسلة مؤكدة من أنماط التجربة أو صيغها، من الصيغ الأنموذجية الأصلية النازمة باطراد لجملة عناصر التجربة الإنسانية في تشكيلات نمطية والمفضية نوعاً من الاستمرارية الديناميكية

على السايكولوجيا البشرية الجماعية. وهذه النماذج الأصلية دامت بوصفها صيغاً رمزية قَبَلية مع مبادرتها إلى ارتداء ثوب اللحظة في كل حياة فردية وكل حقبة ثقافية، مخترقة كل التجارب، وكل المعارف، وكل النظرات العالمية.

تمخض اكتشاف اللاوعي الجماعي ونماذجه الأصلية عن إحداث توسيع جذري لدائرة السايكولوجيا على صعيدي الاهتمام والرؤيا. فالتجربة الدينية، والإبداع الفني، والنظم الباطنية، والخيالات الميثولوجية باتت خاضعة للتحليل من منطلقات بعيدة عن الاختزال شديدة التذكير بالصحو الأفلاطونية الجديدة والنهضة الرومنطيقية. ثمة بُعد جديد لفهم هيفل للجدل (الديالكتيك) التاريخي ما لبث أن تجلّى وبرز مع - نفاذ يونغ إلى أعماق نزوع النفس الجماعية إلى عَنَقْدَة تناقضات أنموذجية أصلية في التاريخ قبل الانتقال إلى صيرورة على مستوى أعلى. هناك فيض من العوامل التي تعرضت من قَبَل للإهمال والتجاهل من جانب العلم والسايكولوجيا تم الاعتراف بها بوصفها عوامل ذات شأن بالنسبة إلى مشروع الطب النفسي، وجرّت صياغتها نظريّة نابضة بالحياة: إبداعية واستمرارية اللاوعي الجماعي، الحقيقة والقوة السايكولوجيتين لأشكال وصيغ رمزية منتجة عفويّاً ولشخصيات ميثولوجية مستقلة، طبيعة الظل أو الشبح وقوته، المركزية السايكولوجية للبحث عن المعاني، أهمية العناصر الغائية والمنضبطة ذاتياً في عمليات النفس، ظاهرة حالات التزامن. قدمت سايكولوجيا فرويد ويونغ، إذًا، حلّاً وسطاً مثمرًا، أرضية مشتركة خصبة، بين العلم والإنسانيات - حلّاً قائمًا على الإحساس بأبعاد التجربة الإنسانية الكثيرة، على الاهتمام بالذن والدين والحقائق الداخلية، بشروط كيفية وظواهر ذات شأن ذاتياً؛ مع بقاءه مع ذلك حريصاً على الصرامة التجريبية، على المعرفة العقلانية، على العرفان العملي الفاعل علاجياً في إطار من البحث العلمي الجماعي.

غير أن تأثير التحليل النفسي (علم نفس الأعماق) الفلسفي الأوسع بقي في البداية، تحديداً لتجذره أساساً في تربة النظرة العالمية (الفلتانشونغ) العلمية الأشمل، محدوداً. وهذه المحدودية لم تنشأ من هشاشة التحليل النفسي إزاء النقد جراء عدم كفاية صفته «العلمية» مقارنة، مثلاً، بسايكولوجيا السلوك أو ميكانيكا الإحصاء (فمما يقال أحياناً: إن الانطباعات السريرية لا تستطيع أن تشكل أدلة

موضوعية، بريئة من التلوث، بالنسبة إلى نظريات التحليل النفسي). ومثل هذه الانتقادات كانت تصدر بين الحين والآخر عن علماء أكثر محافظة، إلا أنها لم تكن ذات تأثير مهم في قبول التحليل النفسي ثقافياً، لأن أكثرية الذين اطلعوا على رؤاها ما لبثوا أن اكتشفوا حقيقة انطواء تلك الرؤى على قدر معين من البدهة الذاتية الداخلية والمنطق المقنع، متحلية أغلب الأحيان بطابع نوع من الإضاعة. غير أن ما كان أكثر تقييداً لتأثير التحليل النفسي تمثل بطبيعة دراسته بالذات: فتنظراً لثنائية العقل الحديث الموزع بين الذات والموضوع الأساسية، تعين على رؤى التحليل النفسي أن يتم الحكم عليها نسبة فقط إلى النفس، نسبة إلى الجانب الذاتي للأمور، لا نسبة إلى العالم كعالم. وحتى إذا بدت صحيحة «موضوعياً»، فإنها كانت صحيحة موضوعياً فقط نسبة إلى واقع ذاتي. لم تقم، كما لم يكن بوسعها أن تقوم، بتغيير السياق الكوني الذي في إطاره سعى الإنسان إلى التماسك السايكولوجي.

وهذا التقييد تعزز أكثر جراء النقد المعرفي (الإبستمولوجي) الحديث لمجمل المعرفة الإنسانية. وعلى الرغم من كونه أكثر مرونة من فرويد ميتافيزيقياً، فإن يونغ كان أكثر تشدداً معرفياً (إبستمولوجياً)، وقد دأب خلال الجزء الأكبر من حياته على تكرار جملة الحدود والقيود المعرفية (الإبستمولوجية) الأساسية المفروضة على نظرياته الخاصة (وإن حرص أيضاً على تذكير علماء أكثر تقليدية بأن وضعهم المعرفي (الإبستمولوجي) لم يكن مختلفاً). وبانطلاقه الفلسفي من المدرسة النقدية الكانطية بدلاً من مادية فرويد الأكثر تقليدية في عقلانياتها، تعين على يونغ أن يقر بأن من شأن سايكولوجيته ألا تتطوي على مضاعفات ميتافيزيقية ضرورية. صحيح أن قيام يونغ بإضفاء صفة الظاهرة التجريبية على الواقع السايكولوجي كان في حد ذاته خطوة كبرى على طريق تجاوز كانط، لأنه كان بذلك يعطي مضموناً لتجربة «داخلية» كما كان قد سبق لكانط أن فعل بالنسبة إلى التجربة «الخارجية»: إذ إن التجربة الإنسانية كلها، لا الانطباعات الحسية فقط، كان لا بد من شملها وصولاً إلى نزعة تجريبية شاملة حقاً: غير أن يونغ، وبروح كانطية، أعلن أن مثل هذه الانطباعات، مهما كانت المعطيات المتوفرة من خلال المعاينات العلاجية النفسية، لم تكن قادرة، بالمطلق، على توفير تسوينغ حقيقي لأطروحات ذات علاقة بالكون أو الواقع بوصفه كوناً أو واقعاً.

لم يكن من شأن اكتشافات السايكولوجيا أن تكشف شيئاً ييقين عن التأسيس الضعلي للكون، بصرف النظر عن المدى الذاتي لإقناع الأدلة المؤكدة لوجود بُعد ميتولوجي، روح عالمية (أنيماموندي)، أو إله أعلى. فكل ما يستطيع العقل البشري إنتاجه لا يمكن عده إلا نتاج عقل بشري وتركيباته الداخلية، دون أي ارتباطات موضوعية أو كونية ضرورية. والقيمة المعرفية (الإستمولوجية) للتحليل النفسي كامنة بالأحرى في قدرتها على الكشف عن تلك العوامل البنيوية اللاواعية، عن النماذج الأصلية، المتحكمة، على ما يبدو، بسائر الوظائف الذهنية ومجمل المناحي الإنسانية في العالم.

وهكذا فإن ساحة يونغ ومفاهيمه بدت مطلوبة تفسيراً سايكولوجياً حصرياً لاكتشافاته. صحيح أنها تجريبية، إلا أنها تجريبية سايكولوجياً فقط. ربما كان التحليل النفسي قد نجح في الكشف عن عالم أعمق بالنسبة إلى الإنسان الحديث، غير أن الكون الموضوعي كما هو معروف في العلوم الطبيعية بقي غامضاً ومبهماً، دون أي أبعاد متعالية. صحيح أن عدداً كبيراً من أوجه الشبه المدهشة موجودة بين النماذج الأصلية اليونانية ونظيرتها الأفلاطونية، غير أن الأولى نفسية فقط، وهنا مكمن الفرق الأساسي بين اليوناني الكلاسيكي والرومنطقي الحديث: ثمة بين الاثنين كل من ديكارت، ونيوتن، ولوك، وكانط. ومع تفرع العقل الحديث وتوزعه بين داخلية رومنطيقية وتحليلية نفسية من ناحية والكوزمولوجيا الطبيعية للعلوم الطبيعية من الناحية الأخرى، بدا وكأن ليس هناك أي احتمال لأي مزاجية حقيقية بين الذات والموضوع، بين النفس والعالم. ومع ذلك فإن الإسهامات العلاجية والفكرية للمدرسة الفرويدية - اليونانية في رصد ثقافة القرن العشرين كانت كثيرة، وظلت تكتسب مزيداً من الأهمية والخطورة عقداً بعد عقد.

وبالفعل فإن النفس الحديثة بدت بحاجة إلى خدمات التحليل النفسي بقدر متعاضد من الإلحاح، مع صيرورة إحساس عميق بالاغتراب الروحي وغيره من أعراض الكرب الاجتماعي والسايكولوجي أكثر انتشاراً. فبعد أن كُفَّت جملة وجهات النظر الدينية التقليدية عن تقديم أي عزاء فاعل، بات التحليل النفسي ذاته، جنباً إلى جنب مع إفرازاته العديدة مرتدياً ثوب دين معين - عقيدة جديدة بالنسبة إلى

الإنسان الحديث، طريقة من طرائق شفاء الروح الجالبة للإنعاش وتجديد الولادة، تجليات رؤية مفاجئة وهداية روحية (مع أوجه أخرى دينية أيضاً، إضافةً إلى تخليد ذكرى أنبياء السايكولوجيا المؤسسين وتجلياتهم التدشينية، وتطوير العقائد الجامدة، والنخب الكهنوتية، والطقوس، والانشقاقات، والهرطقات، والإصلاحات الدينية، وانتشار الطوائف البروتستنتية والفرنوسطية). ومع ذلك فإن خلاص النفس الثقافية لم يبد متحققاً على نطاق واسع - كما لو أن أدوات سايكولوجيا الأعماق كانت تُوظف في سياق موبوء بعلّة أكثر شمولاً مما يستطيع أي طب نفسي ذاتي أن يحلم بشفائها.

نزعتا الوجود والعدم

مع سير القرن العشرين قدماً وجد الوعي الحديث نفسه أسير عملية توسع وتقلص متزامنة شديدة التناقض. ثمة تطور فكري وسايكولوجي غير اعتيادي جاء مصحوباً بنوع من الإحساس القاتل بالتفسخ والاعتلال. ثمة اتساع للأفاق وانفتاح على الآخرين غير مسبوقين جاء متزامنين مع اغتراب خاص لم يكن أقل تطرفاً. إن كمأ مذهلاً من المعلومات كان قد أضحى متوافراً عن سائر جوانب الحياة - عن العالم المعاصر، عن الماضي التاريخي، عن الثقافات الأخرى، وعن أنماط حياتية أخرى، وعن عالم مادون الذرة، وعن الماكروكوزم، وعن العقل والنفس البشريين - غير أن ذلك كله ترافق أيضاً بقدر أقل من التنظيم، بمستوى أدنى من الترابط والشمول، وبدرجة أضعف من اليقين. إن الحافز العظيم الطاغي المحدّد لمواصفات الإنسان الغربي منذ النهضة - حافز التماس الاستقلال، وتقرير المصير، والفردية - كان قد نجح، بالفعل، في تحقيق تلك المُثُل العليا على أرض الواقع في العديد من الحيوانات؛ غير أنه كان في الوقت نفسه قد تمخض أيضاً عن عالم باتت فيه عفوية الفرد وحرية متعرضتين لقدر متزايد من الخنق، ليس فقط على المستوى النظري بأشوشة نزعة علموية اختزالية، بل وعلى الصعيد العملي بفعل الجماعية والامثالوية الطاغيتين وكليتي الحضور للمجتمعات الجماهيرية. فمشروعات الحقبة الحديثة السياسية الثورية الكبرى، التي بشرت بالتححرر الشخصي والاجتماعي، كانت قد أفضت، تدريجياً، إلى أوضاع بات فيها مصير الفرد الحديث مطّرداً، تزايد الخضوع لهيمنة سلسلة من البنى الفوقية

البيروقراطية التجارية منها والسياسية. تماماً كما كان الإنسان قد أصبح نقطة بلا معنى في الكون الحديث، كان الأشخاص الأفراد قد غدوا رموزاً غير ذات شأن في دول حديثة، دُمى تحركها الملايين وتتحكم فيها. نوعية الحياة الحديثة، وصارت تبدو متزايدة الالتباس والتناقض باطراد. بات التمكن المدهش في مواجهة إحساس واسع الانتشار بالعجز، الباعث على القلق. وباتت الحساسية الأخلاقية والجمالية العميقة في مواجهة قدرٍ مرعب من القسوة والفساد. وبات ثمن التقدم التكنولوجي المتسارع مطرد التنامي. وفي خلفية كل متعة وكل إنجاز كانت تكمن هشاشة البشرية غير المسبوقة. ففي ظل إدارة الغرب وحُفَزه كان الإنسان الحديث قد انفجر منطلقاً إلى الأمام وإلى الخارج، بقدرٍ هائل من القوة النابذة، ومن التعقيد، ومن التنوع، ومن السرعة. غير أنه بدا مع ذلك دائباً على إقحام نفسه في نوع من الكابوس الأرضي والصحراء الروحية، في نوع من التضيق القاسي، وفي ما بدا مأزقاً غير قابل للحل.

ما من ظاهرة تجلت فيها الحالة الحديثة الإشكالية بقدرٍ أكبر من الدقة والوضوح كما فعلت في الظاهرة الوجودية، حالة وفلسفة عبرت عنهما كتابات هايدغر، سارتر، وكامو، بين آخرين، ولكنها عاكسة، آخر المطاف، أزمة روحية طاغية في الثقافة الحديثة. فالجزع والاعتراب إزاء حياة القرن العشرين بلغا حدودهما القصوى مع مبادرة الوجودي إلى مقارنة هموم الوجود الإنساني الأعماق والأكثر عُزياً - هموم المعاناة والموت، هموم الوحدة والهلع، هواجس الشعور بالذنب، وبالتناقض، وبالخواء الروحي واللاأمان (الأنطولوجي) الوجودي، هاجس تفاهة العقل الإنساني، وهاجس المعضلة المأساوية للشرط الإنساني. إن الإنسان محكوم بأن يكون حراً. إنه أمام ضرورة الاختيار وشاعرٌ هو إذن بالثقل المستمر لعبء الخطأ. يعيش في جهل مقيم بمستقبله، مرمياً في وجود نهائي، محصوراً بالعدم في كل من طرفي البداية والنهاية. أما لانهائية الطموح الإنساني فقد هُزم أمام محدودية الإمكانية الإنسانية. ليس لدى الإنسان أي جوهر محدد: فالأمر لا يعدو كونه نوعاً من إكساب وجوده وجوداً غارقاً في بحر من الأخلاق، الخطر، الخوف، السأم، التناقض، واللايقين. ما من مطلق متعالٍ ضامن لتحقيق حياة الإنسان أو التاريخ. ليس ثمة أي مخطط أبدي أو غاية إلهية. الأشياء موجودة لأنها موجودة ببساطة، لا لأي سبب «أسمى» أو «أعمق». الكون

أعمى وأصم إزاء هموم الإنسان، خالٍ من أي معنى أو هدف. الإنسان مهجور، متروك وحده. الأمور كلها عَرَضِيَّة، احتمالات. لا بد للمرء، إذا أراد أن يكون صادقاً، من أن يقر بواقع خلو الحياة الصارخ من أي معنى ومن أن يبادر، بحرية، إلى اختيار التصدي لهذا الواقع. وحده التضال ينطوي على معنى.

أما التماس الرومنطقي لنشوة الروح، وللذوبان في الطبيعة، ولتحقيق الذات والمجتمع، مدعوماً فيما مضى بنزعة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التفاضلية التقدمية، فكان قد اصطدم بوقائع القرن العشرين السوداء المشؤومة، وبات كثيرون في سائر مجالات الثقافة يشعرون بوطأة الورطة الوجودية. حتى اللاهوتيون (فقهاء الشرائع الدينية) -وربما اللاهوتيون على نحو خاص- بدوا حساسين إزاء الروح الوجودية. ففي عالم طحنته حربان عالميتان، النزعة الشمولية، المحرقة (الهولوكوست)، والقنبلة الذرية، بدا الإيمان برب حكيم كلي القدرة ممسك بزمam التاريخ لمصلحة الجميع فاقداً كل أساس يمكن الدفاع عنه. وبالنظر إلى الأبعاد المأساوية غير المسبوقة للأحداث التاريخية المعاصرة، بالنظر إلى سقوط الكتاب المقدس عن عرش كونه أساساً راسخاً للإيمان، بالنظر إلى عدم توافر أي خطاب فلسفي مقنع يؤكد وجود الرب، وبالنظر، قبل كل شيء، إلى أزمة الإيمان الديني شبه الكونية الشاملة في عصر علماني، فقد بات متعذراً، بالنسبة إلى عدد كبير من اللاهوتيين، أن يتحدثوا عن الرب بأي قدرٍ من الانطواء على معنى بالنسبة إلى الوعي الحديث: من هنا انبثق اللاهوت المتناقض ذاتياً ولكن الفريد في تمثيله، لاهوت.

تزايد وصف الروايات المعاصرة لأفراد أسرى بيئة إشكالية محيرة، أفراد دائبين عبثاً على صياغة معنى وقيمة في سياق خالٍ من أي مغزى. وفي مواجهة موضوعية العالم الحديث اللاشخصية التي لا تعرف معنى الرحمة -العالم الحديث الذي لا يعدو كونه إما مجتمعاً جماهيرياً مؤللاً أو كَوْناً (كوزموساً) بلا روح - بداد رد الرومنطقي الوحيد الباقي متمثلاً باليأس أو التحدي القائم على الانتحار، إعدام الذات. فالاندفاع الحماسي الرومنطقي السابق نحو الذوبان في بوتقة اللانهائي راح ينقلب على ذاته، ينعكس، يتحول إلى إجبار على إنكار ذلك الاندفاع ونفيه. راحت

روح النزعة الرومنطيقية المتحررة من الوهم من التعبير عن نفسها بلغة التمزق، والتفكك، ومحاكاة الذات التهكمية، بحقائقها الممكنة الوحيدة المتمثلة بالسخرية والمفارقات السوداء. بعضهم رأى أن الثقافة كلها، من ألفها إلى يائها، مريضة نفسياً، معقدة، في ضياعها، وأن أولئك الذين يعدون مجانين ربما كانوا، في الحقيقة، أقرب إلى السلامة العقلية الحقيقية. بدأ التمرد على الواقع التقليدي يتخذ صيغاً جديدة أكثر تطرفاً. فالردود الحديثة السابقة المنطلقة من المواقع الواقعية والطبيعية ما لبثت أن أخلت أمكنتها لنظيرتها العبثية والسوريالية، لتفكك سائر الأسس الراسخة والقواعد المعتمدة والمقولات الثابتة. بات السعي إلى الحرية أكثر تطرفاً يوماً بعد يوم، وثنمها متمثلاً بتدمير كل معيار أو استقرار. وكما قامت العلوم الفيزيائية بتفكيك جملة اليقينيّات والبُنى الراسخة منذ القدم، فإن الفن تقاطع مع العلم في زحمة احتضار نسبية القرن العشرين المعرفية (الإستمولوجية).

مع بداية القرن العشرين، كانت شريعة الغرب الفنية التقليدية، المتجذرة في صيغ اليونان الكلاسيكية والنهضة ومُثلها العليا، قد بدأت تتحلل وتتشظى. وفي حين أن طبيعة الإنسان وهويته المنعكستين في روايات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانتا تعكسان إحساساً بالذات الإنسانية المرسومة بوضوح وبخطوط ثابتة على أرضيات متجانسة فسيحة ورحبة قائمة على منطق السرد الخطي والتسلسل التاريخي، فإن رواية القرن العشرين المميّزة باتت مستندة، على نحوٍ لافت، إلى نوع من المساءلة الدائمة لمنطلقاتها الخاصة، إلى نوعٍ من التعطيل الملحاح للسرد والاتساق التاريخي، إلى نوعٍ من خلط الآفاق، إلى نوعٍ من الريبة الذاتية المركبة والمعقدة التي تبقى الشخصيات، والمؤلف، والقارئ في حالة انتظار وتوتر غير قابلين للاختزال. فالواقع والهوية ليسا، كما سبق لهيوم أن أدرك في وقتٍ مبكرٍ قبل قرنين من الزمان، قابلين للتأكيد اليقيني إنسانياً ولاهما مطلقان وجودياً (أنطولوجياً). ليسا إلا اثنين من العادات الوهمية المنتمية إلى التيسير السايكولوجي والذرائعي (البراغماتي)، ولم يعودا قابلين للافتراض والتسليم بثقة في ظل وعي العقل الغربي المعاصر المتميز بقدرٍ بالغ الحدة من الاستبطان، والحذر، والنسبية. وبالنسبة إلى كثيرين فإنهما

ليسا، أيضاً، إلا سجنين زائفين تتعين رؤية ما خلفهما وتجاوزهما تعالياً: فحيثما يكون اللايقين تكون الحرية.

تأملاً حيناً، ونبوءة آخر، اهتدت سمة التناظر والتمازج، والحرية الجذرية واللايقين الجذري للقرن العشرين إلى التعبير الكامل والدقيق عن ذاتها في فنونه. الحياة الملموسة بكل ما فيها من تدفق وفوضى حلت محل التقاليد الشكلية العائدة إلى أحقاب سابقة. بات الرائع في الفن يتم البحث عنه عبر ما هو جزائي، عفوي، وتصادفي. في الرسم أو الشعر، وفي الموسيقى أو المسرح، ثمة لاشكلية ولا محدودية تتحكمان بالتعبير الفني. عدم الاتساق والتجاور المزج يشكلان المنطق الجمالي الجديد. الشاذ بات معيارياً: المتضارب، الممزق، المنمط، التافه، المبهّم الفني بالإيحاءات. الاهتمام بما هو تقليدي وذاتي، متضافراً مع الرغبة الجامحة في التحرر من التقاليد والتوقعات، كثيراً ما يجعل الفن غير قابل للفهم إلا من قبل حفنة من غربيي الأطوار - أو غامضاً متعذر التمحيص بما يلغي التواصل كلياً. ما من فنان إلا وقد أصبح نبي طريقته ونزعتة الجديدين، دائماً بكل جرأة على انتهاك القانون القديم وصياغة عهد جديد، إنجيل جديد.

باتت مهمة الفن متمثلة بـ «جعل العالم غريباً». بزلزلة الوعي المتبدل، بصياغة واقع جديد عبر تمزيق القديم وتجزئته. في الفن كما في الممارسات الاجتماعية، لا بد للتمرد على أي مجتمع زاخر بالقيود وبأئس روحياً من اعتماد أسلوب الاستهزاء الجدي بل وحتى المنهجي بجملة القيم والافتراضات التقليدية. لعل التجديف والشتيم أفضل تعبيراً عن المقدس الذي جعلته قرون التقليد الورع باهتاً وخاوياً. لعل الغرائز والإحساسات الأولية هي الأقدر على تفجير الينابيع الأصلية لروح الإبداع. ففي بيكاسو كما في القرن الذي يعكسه انبثقت تركيبة ديونيسوسية جامعة لصيغ طليقة من الشبق، العدوان، التمزيق، الموت، والولادة. وبالتناوب فإن الثورة الفنية أخذت شكل محاكاة العالم الحديث بعُقمه المعدني مع قيام المعتدلين بتقليد الوضعية العلمية في سعيهم إلى فن بلا تعبير - إلى موضوعية لاشخصية مجردة من التفسير، دائبة على تقديم صورة واضحة لجملة من الملامح، والأشكال، والألحان الخالية من الذاتية أو المعنى. وينظر عدد كبير من الفنانين لا بد من التبرؤ ليس فقط من قابلية الفهم والمعنى، بل

ومن الجمال نفسه لأن من شأن الأخير، هو الآخر، أن يكون طاغية مستبدًا، تقليدًا لا بد من تحطيمه.

لا يقف الأمر عند مجرد صيرورة جملة الصيغ والمعادلات القديمة مستهلكة وبالية، أو عند مجرد التماس الفنانين لما هو جديد بأي ثمن. لعله يتجاوز ذلك إلى حقيقة أن طبيعة التجربة الإنسانية المعاصرة تتطلب انهيار البنى والأطروحات القديمة، وإيجاد أخرى جديدة، أو نبذ أي شكل أو معنى قابل للفهم دون استثناء. كان الفنانون قد أصبحوا واقعيي واقع جديد - واقعيي حشد مطرد التعاضد من الوقائع - دون أي سوابق، مما أدى إلى جعل مسؤولياتهم الفنية متناقضة جذرياً مع مسؤوليات أسلافهم: بات التغيير الجذري، في الفن كما في المجتمع، موضوع القرن الطاعي، ضرورته المهيمنة وواقعه الحتمي الذي لا مهرب منه.

غير أن ثمناً ما لبث أن دُفع. كان إزرا باوند قد قرر «ليكن جديداً» إلا أنه ما لبث أن تأمل فأعلن «لا أستطيع جعله متسقاً». سرعان ما انزلق التغيير الجذري والتجديد المتواصل إلى فوضى خالية من الجماليات، إلى غموض متعذر الفهم واغتراب عقيم. باتت تجربة الحداثة المتأخرة منطوية على خطر الانحدار إلى مهاوي أنانية عديمة المعنى. نتائج الجدة الملحاحة جاءت إبداعية ولكن نادرة الدوام. عدم الاتساق صادق ولكنه غير مقنع. الذاتية ربما مبهرة ولكنها غير ذات علاقة أكثر الأحيان. الرفع الملحاح للمجرد إلى ما فوق الشخص لم يبد عاكساً ما هو أكثر من عجز الفنان الحديث المتنامي عن الانتماء إلى الطبيعة. وفي غياب أي صيغ جمالية معتمدة أو أي أنماط رؤية مؤيدة ثقافياً، صارت الفنون في القرن العشرين متميزة بنوعية معينة من العَرَضية غير الحميدة، بوعي ذاتي صارخ فيما يخص جوهرها وأسلوبها سريعَي الزوال.

أما ما كان مطرداً أو تراكمياً في فن القرن العشرين فقد بدا متزايد التقشف والزهد، دائماً على التماس جوهر لا شائبة فيه، ولا يعرف المساومة للفن، جوهر يفضي تدريجياً إلى استئصال أي عنصر فني، من شأنه أن يُعد هامشياً أو طارئاً - استئصال عناصر التمثيل، السرد، الشخصية، الموسيقى، الإيقاع، الاستمرارية

الهيكلية، العلاقة الموضوعية، الشكل، المضمون، المعنى، الغرض - متحركاً حتماً نحو محطة أخيرة، لم يبق فيها سوى لوحة صماء، خشبة مسرح فارغة، صمت. والارتداد إلى أشكال ومعايير ماضية سحيقة أو غريبة، بدا وكأنه المخرج الوحيد، غير أن هذه أيضاً أثبتت أنها مناورات قصيرة العمر، عاجزة عن مد أي جذور عميقة في النفس الحديثة المسكونة بالقلق. ومثل معشر الفلاسفة وفرسان اللاهوت، لم يبق لدى الفنانين سوى الانشغال القائم على تأمل الذات وشبه الباعث على الشلل بعملياتهم الإبداعية وأجراءاتهم الخاصة - كما يتدميهم للنتائج على نحو متكرر. أما الإيمان الحداثي المبكر بالفنان الذي كان سيداً في عالم بلا معنى دونه فقد أخلى مكانه لكُفر ما بعد الحداثة بتعالى الفنان.



إن الكاتب المعاصر مضطر للبدء من الصفر: فالواقع غير موجود، الزمن غير موجود، الشخصية غير موجودة. الآن لا أحد يعرف الحبكة أو العقدة، ليس ثمة أي ضمانات بشأن صدق الرواية المعتمدة. الوقت مختزل إلى حضور وإلى مضمون سلسلة من لحظات الانقطاع. لم يعد الزمن غائباً، فليس ثمة أي مصير، هناك الصدفة فقط. ليس الواقع، بكل بساطة، سوى تجربتنا، وليست الموضوعية، بطبيعة الحال، سوى وهم. بعد مرورها عبر مرحلة وعي ذاتي متردد، صارت الشخصية... مجرد بؤرة لتجربتنا. وفي ضوء جملة هذه الإعدامات، يجب ألا نفاجأ حين نكتشف أن الأدب، هو الآخر، غير موجود - وكيف له أن يكون موجوداً؟ ليس ثمة إلا قراءة وكتابة... إلا طرق صيانة سأم مدروس في مواجهة الهاوية⁶³.



تمخض العجز الكامن للفرد في الحياة الحديثة عن دفع العديد من الفنانين والمثقفين إلى الانسحاب من العالم، إلى هجر الساحة العامة. تناقص عدد الشعاعين بالقدرة على الاشتباك مع قضايا واقعة خلف تلك المواجهة للذات وصراعها الخاص التماساً لمضمون ما، بله الانخراط في رؤى أخلاقية كونية شاملة لم تعد مقبولة على

ما يبدو. بات النشاط الإنساني - الفني، الفكري، الأخلاقي، مضطراً للاهتمام إلى ركيزته في فراغ بلا معايير. بدا أن المعنى ليس أكثر من تركيبة عشوائية، الحقيقية مجرد تقليد معتمد، الواقع غير قابل للاكتشاف. وراح الزاعمون يزعمون أن الإنسان لم يكن إلا رغبة جنسية عابثة.

تحت الصخب المصطنع للتجربة اليومية التي كثيراً ما تكون محمولة وشديدة الاندفاع، ثمة لحن رؤيوي بدأ يخترق جوانب كثيرة من الحياة الثقافية، ومع تقدم القرن العشرين بات ممكناً، بقدر متسارع من التكرار والحدة، سماع قرع نواقيس خطر الانحطاط والسقوط، وخطر التفكك والانهايار، المنبعث من جل المشروعات الفكرية والثقافية الكبرى في الغرب: نهاية اللاهوت، نهاية الفلسفة، نهاية العلم، نهاية الأدب، نهاية الفن، نهاية الثقافة نفسها. تماماً كما سبق لوجه العقل الحديث العلمي - التنويري أن وجد نفسه متعرضاً للتقويض جراء تقدمه الفكري الخاص، وللتحدي الجذري بفعل إفرازاته التكنولوجية والسياسية في العالم، وجد الوجه الرومنطيقى أيضاً، في معرض رده على ظروف مشابهة ولكن بوعي مختلف وأكثر انصافاً بالنبوءة في الغالب، نفسه فريسة الخيبة من الداخل والخذلان من الخارج، محكوماً، ظاهرياً، بالتعلق بتطلعات متعالية في سياق كوني وتاريخي خالٍ من المعاني المتعالية.

وهكذا فإن الإنسان الغربي بادر إلى تفعيل نوع غير عادي من الجدل (الديالكتيك) في مسار الحقبة الحديثة - منتقلاً من ثقة تكاد أن تكون بلا حدود بقواه الخاصة، بطاقته الروحية، بقدرته على امتلاك المعرفة اليقينية، بسيادته على الطبيعة، وبمصيره التقدمي، إلى ما بدا، في الكثير من الأحيان، شرطاً مناقضاً مئة بالمئة: إحساساً موهناً باللاجدوى الميتافيزيقية والتفاهة الشخصية، بضياغ الإيمان الروحي، بلا يقينية المعرفة، بعلاقة مدمرة تبادلياً مع الطبيعة، وبقلق بالغ الحدة والكثافة على مستقبل الإنسان. خلال القرون الأربعة من وجود الإنسان الحديث، كان يكون وديكارت قد أصبحا كافكا وبيكيت.



ثمة شيء كان ينتهي بالفعل. كان العقل الغربي، إذًا، رداً منه على جملة هذه التطورات الكثيرة معقدة التشابك، قد اتبع مساراً ما لبث، مع حلول أواخر القرن العشرين، أن تمخض عن تفكيك جزء كبير من أسس النظرة العالمية الحديثة ومرتكزاتها، تاركاً العقل المعاصر متزايد الحرمان من اليقينيّات الراسخة، مع بقاءه، في الوقت نفسه، جدّي الانفتاح على نحوٍ لم يكن قد عهده من قبل. أما الوعي الفكري الدائب الآن على عكس هذا الوضع غير المسبوق والتعبير عنه، على عكس المحصلة المحسومة جداً لقيام العقل الحديث بالتطوير غير العادي لتقدير متزايد من الحذقة وتدمير الذات والتعبير عنها، فليس إلا عقل ما بعد الحداثة.

عقل ما بعد الحداثة

يبدو أن كل انعطاف مصيري وحاسم في تاريخ الفكر الغربي جاء بفعل نوع من التضحية الأنموذجية الأصلية. ففي كل حالة كانت ثمة محاكمة وشهادة مجلجلتان رمزياً يعانیهما النبي المركزي، كما لو كان المطلوب متمثلاً بتكريس ولادة رؤية ثقافية جديدة جذرياً: لتذكر محاكمة سقراط وإعدامه عند ميلاد العقل الإغريقي الكلاسيكي، محاكمة يسوع وصلبه عند ميلاد المسيحية، ومحاكمة غاليليو وإدانتها عند ميلاد العلم الحديث. وبكل المعايير فإن النبي المركزي لعقل ما بعد الحداثة هو فريدريك نيتشه، بنظرته الجذرية، وبوعيه النقدي السيادي، وبتوقعه المتناقض تناقضاً بالغ الحدة للعدمية الناشئة في الثقافة الغربية. ونحن نرى وجه شبه غريباً، وربما أهلاً لأن يوصف بما بعد الحداثة، لأطروحة التضحية والشهادة الأنموذجيتين الأصليتين هذه، مع المحاكمة والسجن الداخليين غير العاديين - مع المحنة الفكرية الحادة، ومع العزلة السايكولوجية المتطرفة، ومع الجنون الشالٍ آخر المطاف - التي كانت، لدى ميلاد ما بعد الحداثة، من نصيب نيتشه الذي وقّع رسائله الأخيرة بكلمة «مصلوب». الذي قضى نحبه مع بزوغ فجر القرن العشرين.

تبقى حالة ما بعد الحداثة الفكرية، مثلها مثل نيتشه، شديدة التعقيد والغموض - لعل هذا هو جوهرها الحقيقي. وما يعرف بما بعد الحداثة متباين تبايناً

واضحاً وملحوظاً تبعاً للسياق، إلا أن من شأن عقل ما بعد الحداثة، بشكله الأعم والأوسع انتشاراً، أن يُعد طقم مواقف صيغت في زحمة شديدة التنوع من التيارات الفكرية والثقافية؛ وهذه التيارات تندرج من الذرائعية (البراغماتية)، والوجودية، والماركسية، والتحليل النفسي إلى الحركات النسوية، والتأويلية، والتفكيكية، وفلسفة علوم ما بعد التجريبية، إذا اكتفينا بالإتيان على ذكر أبرزها. ومن دوامة الحوافز والنزعات عالية التطور والمتضاربة في الغالب هذه، انبثقت حفنة مبادئ عملية مشتركة على نطاق واسع. ثمة نوع من التقدير لمرونة الواقع والمعرفة ولتغيرهما المطرد، نوع من التشديد على أولوية التجربة الملموسة على المبادئ المجردة الثابتة، ونوع من الاقتناع بعدم جواز تمكين أي منظومة فكرية قَبْلِيَّة واحدة من التحكم بالاعتقاد أو الاستقصاء. ثمة إقرار بأن المعرفة الإنسانية تتحدد ذاتياً بفعل حشد من العوامل؛ بأن الجواهر الموضوعية، أو الأشياء بعد ذاتها، ليست متاحة ولا هي قابلة للافتراض؛ وبأن قيمة جميع الحقائق والفرضيات يجب إخضاعها المستمر للاختبار المباشر. والبحث النقدي عن الحقيقة ملزَم بأن يبقى واسع الصدر مع الغموض والتعددية، كما لا بد لحصيلته من أن تكون بالضرورة معرفة متصفة بالنسبية واحتمال الخطأ بدلاً من أن تكون معرفة مطلقة أو يقينية.

ومن هنا فإن على التماس المعرفة أن يظل دائماً على المراجعة الذاتية على نحو لانهائي. لا بد للمرء من أن يجرب الجديد، ويختبر ويستكشف، ويعاين في ضوء نتائج ذاتية وأخرى موضوعية، ويتعلم من أخطائه، ولا يسلم بأي شيء، يتعامل مع جميع الأمور على أنها مؤقتة، ولا يفترض وجود أي حقائق مطلقة. فالواقع ليس معطى صلباً، مستقلاً ذاتياً، بل عملية تكشف سائلة، متدفقة، «كوناً منفطحاً»، دائم التأثير والتحول نتيجة أفكار المرء ومعتقداته. إنه إمكانية أكثر منه حقيقة. لا يستطيع المرء أن يراقب الواقع بوصفه مقترجاً منفصلاً أمام شيء ثابت؛ بل ولعله، على الدوام وبالضرورة، منخرط في الواقع ودائب على تغييره من جهة كما على التغيير بفعل هذا الواقع في الوقت نفسه من جهة ثانية. ومع أنه عنيد واستقرازي من نواح كثيرة، فإن الواقع منحوت أو مصاغ بمعنى من المعاني عن طريق عقل الإنسان وإرادته الفارقين

سلفاً في بحر ذلك الشيء، الذي يرومان فهمه والتأثير فيه. فالذات الإنسانية أداة مجسدة لا تفعل ولا تحكم إلا في سياق يتعذر تشييؤه، وجعله موضوعياً مئة بالمئة، أداة ذات توجهات ودوافع يستحيل الاستيعاب أو التحكم الكاملين بها. ما من مرة تكون فيها الذات العارفة منفصلة عن الجسد أو عن العالم، الذي يشكل خلفية أي فعل معرفي وشرطه.

أما الاستعداد الإنساني الفطري لصياغة المفاهيم والرموز فإن من المسلم به أنه عنصر أساسي وضروري من عناصر فهم الإنسان، وترقبه، وإبداعه للواقع، إذ العقل ليس عاكساً سلبياً لعالم خارجي ما مع نظامه الداخلي، بل هو عنصر فاعل ومبدع في عملية الإدراك والمعرفة. وبمعنى من المعاني فإن العقل لا يكتفي بمجرد إدراك الواقع، بل هو يعكف على بنائه وهيكلته. وكثرة من هذه البنى والتركيبات ممكنة، إلا أن أيّاً منها ليس مطلقاً. قد تكون المعرفة الإنسانية ملزمة بالتوافق مع بعض البنى الذاتية الداخلية المتجذرة، غير أن في هذه البنى قدراً من الغموض الذي يوفر، بالتضافر مع قدر من العقلانية النقدية الاستثنائية - قدر من الإقرار باستحالة الاستغناء عن كل من التمحيص الملموس والنقاش الصارم، من النقد، ومن الصياغة النظرية، ولكن مع التسليم، في الوقت نفسه، بأن أيّاً من الإجراءات لا يستطيع ادعاء أي أساس مطلق: ليس ثمة أي «حقيقة» تجريبية تكون مبرأة سلفاً من الشحنة النظرية، وليس ثمة أي خطاب منطقي أو مبدأ شكلي يكون مؤكداً يقيناً قَبَلياً. ليس الفهم الإنساني كله إلا تفسيراً، وما من تفسير يكون نهائياً.

يبقى شيوع مفهوم «النموذج الأصلي» (الباراديغم) الكوني (نسبة إلى توماس كون) في الخطاب الراهن شديد التمييز لفكر ما بعد الحداثة، عاكساً نوعاً من الوعي النقدي لطبيعة العقل التفسيرية أساساً. ومثل هذا الوعي قد ترك بصمته ليس فقط على مقاربة ما بعد الحداثة لنظرات عالمية ثقافية سابقة وتاريخ جملة النظريات العلمية المتغيرة، بل وقد أثر أيضاً في الفهم الذاتي لما بعد الحداثة نفسه، مشجعاً على موقف أكثر تعاطفاً مع وجهات نظر مكبوتة أو غير أرثوذكسية ونظرة أكثر نقدية ذاتية مع أخرى معتمدة راهناً. وقد جاء التقدم المتواصل في الانتروبولوجيا،

السوسولوجيا، التاريخ، واللسانيات ليؤكد نسبية المعرفة الإنسانية، جالباً معه قدراً متزايداً من التسليم بطابع «المركزية الأوروبية» للفكر الغربي، وبالانحياز المعرفي المترتب على عوامل معينة مثل الطبقة، والعنصر، والعرق. ولعل ما كان استثنائي الاختراق في الأعوام الأخيرة هو تحليل الجنس بوصفه عاملاً حاسماً في تقرير، وتحديد، ما يدخل في خانة الحقيقة. وثمة صيغ متنوعة من التحليل السايكولوجي، ثقافية وفردية على حدٍ سواء، أسهمت أيضاً في إمالة اللثام عن المحدّدات اللاواعية للتجربة والمعرفة الإنسانيّتين.

ليس تأمل جميع هذه التطورات وتأييدها إلا نوعاً من المنظورية الجذرية الكامنة في عمق أعماق وعي ما بعد الحداثة: وهي منظورية متجذرة في جملة نظريات المعرفة (الإبستمولوجيات) التي سبق أن طوّرها كل من هيوم، وكانط، وهيجل (في تاريخانيته)، ونيتشة، ثم تمت صياغتها في الذرائعية (البراغماتية)، علم التفسير، وما بعد البنيوية. وفي هذا الفهم لا يمكن القول بتوفر العالم على أي ملامح من حيث المبدأ قبل التفسير. فالعالم ليس موجوداً بوصفه شيئاً بحد ذاته، مستقلاً عن التفسير؛ لعله لا يصبح موجوداً إلا بالتفسيرات ومن خلالها. وذات المعرفة متجذرة سلفاً في موضوع المعرفة: يستحيل على عقل الإنسان أن يقف خارج العالم، عاكفاً على محاكمته من وجهة نظر خارجية. فما من موضوع من موضوعات المعرفة إلا وهو جزء من سياق لم يُفسّر بعد، وليس خلف ذلك السياق إلا سلسلة سياقات أخرى تنتظر التفسير. والمعرفة الإنسانية من ألفها إلى يائها ليست إلا معرفة توسّطتها زحمة إشارات ورموز عائدة لمصدر غير مؤكد، شكلتها سلسلة من الاستعدادات والتوجهات النافذة تاريخياً وثقافياً، وأثرت فيها مصالح وهواجس إنسانية لاواعية (لاشعورية) في الغالب. ذلك هو السبب الكامن وراء بقاء طبيعة الحقيقة والواقع، في العلوم كما في كل من الفلسفة، والدين، أو الفن غامضين وضبابيين جذرياً، يستحيل على الذات أن تحلم بالتمالي على حشد استعدادات وتوجهات ذاتيته. لعل أقصى ما يستطيع المرء أن يفعله هو تحقيق نوع من دمج الآفاق، ونوع من التوفيق غير المكتمل أبداً بين الذات والموضوع. ويقدر أقل من التفاؤل، لا بد للمرء من أن يقر بالأناثة التي لا يمكن التغلب عليها في الوعي الإنساني على خلفية الاستغلاق الجذري للعالم.

أما الوجه الآخر لانفتاح عقل ما بعد الحداثة وغموضه فهو، إذًا، وجه الافتقار إلى أي أساس صلب لأي نظرة عالمية. فالوقائع جميعاً، الداخلية منها والخارجية، باتت متشعبة، متعددة الأبعاد، قابلة للطُّرُق، وغير مقيدة على نحو يتعذر قياسه - جالبة جرعة حافزة للشجاعة والإبداع، ولكن مع قدر يكاد أن يكون قاتلاً من القلق في مواجهة نسبية لا تنتهي مع محدودية وجودية. إن الصراعات المحتملة بين الاختيارات الذاتية والموضوعية، قدراً حاداً من الوعي بضيق الأفق الثقافي والنسبية التاريخية للمعرفة كلها، إحساساً طاغياً بالارتباك والضياع الجذريين، ونوعاً من التعددية القريبة من اللاتجانس المزعج، تسهم جميعاً في شرط ما بعد الحداثة. حتى مجرد الكلام عن الذات والموضوع بوصفهما كيانيين متميزين قابلين للتفريق، إن هو إلا افتراض ما هو أكثر مما يمكن أن يُعرف. ومع صعود عقل ما بعد الحداثة، انحدر التماس الإنسان للمعنى في الكون إلى مشروع تأويلي وتفسيري طليق، يكاد أن يكون سائباً وباعثاً على الضياع: فإنسان ما بعد الحداثة موجود في كون مغزاه كلي الانفتاح من ناحية وعديم الأساس المسوّغ من ناحية ثانية.

من العوامل الكثيرة التي تضافرت للتمخض عن هذا الوضع الفكري، كان تحليل اللغة هو الذي أفرز أكثر التيارات المعرفية (الإبستمولوجية) جذرية في ريبيتها في عقل ما بعد الحداثة، وهذه التيارات بالذات هي التي ما لبثت أن باتت تُعرف، بقدرٍ مفرط من الإلتقان والوعي الذاتي، على أنها منتمية إلى «ما بعد الحداثة». وثمة مراجع عديدة، مرة أخرى، أسهمت في هذا التطور - وثمة تحليل نيتشه لعلاقة اللغة الإشكالية بالواقع؛ وثمة علم دلالات (سيمولوجيا) سي اس بيرس القائم على القول بأن الفكر الإنساني كله يحدث في إشارات ورموز؛ وثمة لسانيات فيرديناند دي سوسور القائم على افتراض علاقة عشوائية بين الكلمة والشيء، بين الدال والمدلول؛ وثمة تحليل فيتغنشتاين لهيكل التجربة الإنسانية اللغوية؛ وثمة نقد هايدغر اللغوي - الوجودي للميتافيزيقا؛ وثمة فرضية إدوارد سايبير وبي ال وورف اللغوية التي تقول: إن اللغة تشكل إدراك الواقع بمقدار ما يقوم الواقع بتشكيل اللغة؛ ثمة بحوث ميشيل فوكو

الأنسابية (نسبة إلى علم الأنساب والسلالات) المخترقة لبنية المعرفة الاجتماعية؛ وثمة تفكيكية جاك دريدا التي تتحدى محاولة تأسيس معنى آمن في أي نص. أما زبدة هذه التأثيرات المتعددة، ولا سيما في العالم الأكاديمي المعاصر، فقد تمثلت بالإشاعة الديناميكية لنظرة إلى الخطاب والمعرفة الإنسانيين دائبة بإصرار على إضفاء الصفة النسبية على المزاعم الإنسانية القائلة بوجود حقيقة مطلقة أو دائمة، كما على تأييد نوع من إعادة النظر الجدية والعميقة بطابع التحليل الفكري وأهدافه.

من الأساسي بالنسبة إلى وجهة النظر هذه أطروحة أن الفكر الإنساني كله ليس، آخر المطاف، إلا من إفراز صيغ حياة ثقافية - لغوية خاصة وضبطها. فالمعرفة الإنسانية هي النتاج الطارئ تاريخياً لسلسلة ممارسات لغوية واجتماعية لدى جماعات تفسير محلية خاصة، بلا علاقة مؤكدة «متزايدة الحميمية باطراد» مع واقع لاتاريخي مستقل. ولأن التجربة الإنسانية مسبقة الهيكله لغوياً، وإن بقيت الهياكل اللغوية المتنوعة غير متوافرة على أي ارتباط واضح مع أي واقع مستقل، فإن العقل الإنساني لا يستطيع، بالمطلق، أن يصل إلى أي واقع، سوى ذلك الذي يتحدد بشكل الحياة المحلي. إن اللغة «قصص» (فيتغنشتاين). أضف إلى ذلك أن من الممكن إثبات أن المعنى اللغوي نفسه شديد الاضطراب والتقلب، لأن السياقات التي تحدد المعاني ليست ثابتة على الإطلاق، ولأن تحت سطح كل نص متماسك ظاهرياً يمكن تحري سلسلة من المعاني المتنافرة التي يتعذر التوفيق بينها. ما من تفسير لنص معين يستطيع ادعاء المرجعية الحاسمة، لأن ذلك الذي يجري تفسيره يشتمل حتماً على تناقضات خفية مقووضة لتماسكه. ومن هنا فإن المعاني جميعها تبقى، آخر المطاف، متعذرة الحسم، وليس ثمة أي معنى «صحيح» أو «حقيقي». لا يمكن قول: إن هناك واقعاً أولياً كامناً في العمق يؤمن الأساس اللازم لمحاولات الإنسان الرامية إلى تمثيل الحقيقة. فالنصوص لا تعيد إلا إلى نصوص أخرى، في تكوص لانهائي، دون أي مركز آمن في شيء ما من خارج اللغة. يتعذر على المرء الإفلات من أسر «لعبة الدلالات». من شأن تعددية الحقائق الإنسانية غير القابلة للتوفيق أن تقضح وتهزم الفرضية المتناقضة، التي تقول بأن العقل الإنساني قادر على التقدم المطرد وصولاً إلى مكان

أقرب فأقرب من الإمساك بالواقع. لا شيء مؤكداً يمكن قوله عن طبيعة الحقيقة، سوى أنها، ربما، «ما سيسمح لنا نظراؤنا بالتهرب منه عن طريق الكلام» كما قال ريتشارد رورتي⁶⁴.

لقد وصل الذكاء النقدي الديكارتي هنا، بمعنى من المعاني، إلى المحطة الأخيرة والقصى من تطوره، إذ يرتاب من كل شيء ويتعامل بنزعة شك مبدئية مع كل معنى ممكن. ففي غياب الأساس السماوي والإلهي لتصديق الكلمة لا تمتلك اللغة أي صلة مميزة مع الحقيقة. مصير الوعي الإنساني مصير بدوي بالضرورة، ترحال في صحراء الخطأ من منطلق وعي الذات. وتاريخ فكر الإنسان إن هو إلا تاريخ مشروعات مجازية خاصة، مفردات تفسيرية غامضة لا أساس لها سوى ما هو مشبع سلفاً بجراء مقولاتها المجازية والتأويلية الخاصة. يستطيع فلاسفة ما بعد الحداثة أن يقاربوا ويباعدوا، وأن يحللوا ويناقشوا باقات وجهات النظر الكثيرة، التي سبق للبشر أن عبّروا عنها، منظومات الرموز المتنوعة، مختلف أساليب ربط الأشياء بعضها ببعض، غير أنهم لا يستطيعون أن يدّعوا امتلاك أي نقطة أرخميدسية من خارج التاريخ، تمكّنهم من الحكم على ما إذا كانت وجهة نظر معينة تمثل «الحقيقة» فعلاً. فالقيمة العليا لأي وجهة نظر تكمن، نظراً لعدم وجود أي أسس مضمونة وغير قابلة للشك للمعرفة الإنسانية، في قدرتها على أن تكون مفيدة أو بناءة، محررة أو مبدعة، مؤقتاً - رغم التسليم بأن هذه التقويمات، بحد ذاتها، ليست، آخر المطاف، قابلة للتسويق بأي شيء يتجاوز الذوق الشخصي والثقافي، لأن التسويق نفسه إن هو إلا ممارسة اجتماعية أخرى دون أي أساس يتجاوز هذه الممارسة الاجتماعية.

تمثلت أبرز الحصائل الفلسفية الناتجة عن هذه التيارات المتفاعلة والمتداخلة لفكر ما بعد الحداثة بالهجمة النقدية المتشعبة ذات الأوجه الكثيرة على التراث الفلسفي الغربي من الأفلاطونية وصاعداً. فمجمل مشروع ذلك التراث القائم على الإمساك بالواقع الأساسي وإنطاقه بات هدفاً للانتقاد بوصفه ممارسة عابثة في مجال التلهي بألعاب لغوية، جهداً دؤوباً ولكن محكوماً بالإخفاق، لتجاوز أو هام متقنة من صنعه هو نفسه. وبعبارة أدق، فإن مثل هذا المشروع تمت إدانته بوصفه

مشروعاً باعثاً على الاغتراب أساساً وتراتبياً هرمياً على نحو قمعي - إجراء ملكياً على الصعيد الفكري لم يتمخض إلا عن نوع من الإفقار الوجودي والثقافي، ولم يفض، آخر المطاف، إلا إلى الهيمنة البيروقراطية على الطبيعة والتسلط الاجتماعي - السياسي على الآخرين. إن التزام الفكر الغربي الطاعني بفرض شكل من أشكال المنطق الشمولي - اللاهوتي، العلمي، الاقتصادي - على جميع مناحي الحياة متهم لا بالتضليل الذاتي وحسب، بل وبالتدمير. مدفوعاً بهذه مع غيرها من العوالم ذات العلاقة، دأب فكر ما بعد الحداثة النقدي على تشجيع نوع من الرفض الصارم لمجمل «الشريعة» الفكرية الغربية بوصفها محددة ومميزة منذ القدم من قبل نخبة ذكورية، بيضاء، وأوروبية شبه حصرية.

جملة الحقائق المعتمدة ذات العلاقة بـ «الإنسان»، «العقل»، «الحضارة»، و«التقدم» متهمة بالإفلاس على الصعيدين الفكري والأخلاقي. جبال من الخطايا اقترفت تحت عباءة القيم الغربية وباسمها. ثمة عيون متحررة من الوهم باتت مرتكزة على تاريخ الغرب الطويل الزاخر بعمليات التوسع والاستغلال الخالية من الرحمة - هذا التاريخ المشحون بجشع نخب الغرب منذ الأزمان القديمة إلى اليوم، بازدهار هذا الغرب المنهجي على حساب الآخرين، وباستعمار وإمبرياليته، وباستعباده وإبادته للجنس البشري، وبمعاداته للسامية، وباضطهاده للنساء، للملونين، للأقليات، للجنسيين المثليين، للطبقات الكادحة، وللفقراء، وبتدميره للمجتمعات الأصلية المحلية في طول العالم وعرضه، وببلاذته المتعجرفة إزاء الموروثات والقيم الثقافية الأخرى، وباعتدائه الفظ والوحشي على أنماط الحياة الأخرى، وبإتلافه الأعمى شبه الشامل لمجمل كوكب الأرض.

وفي هذا السياق المتغير جذرياً، زادت الأوساط الأكاديمية من اهتمامها بالتفكيك النقدي لجملة الفرضيات التقليدية عبر سلسلة متقاطعة من أنماط التحليل - السوسيولوجية والسياسية، التاريخية والسايكولوجية، اللغوية والأدبية. ونصوص كل مقولة يجري تحليلها بقدر رفيع من الحساسية إزاء الإستراتيجيات البلاغية والوظائف السياسية التي تضطلع بها. أما المزاج الفكري الكامن في العمق فهو مزاج

تفكيك البنى الراسخة، وتقنياد الادعاءات، وتقجير المعتقدات، وإزاحة الأفتعة عن المظاهر - «علم تفسير الشك» بلغة ماركس، ونيتشه، وفرويد. فما بعد الحداثة ليس، بمعنى من المعاني، إلا «حركة لاناموسية دائبة على الاضطلاع بعملية تحطيم واسعة في الفكر الغربي... بعمليات تفكيك، تشتيت، إخفاء، نشر، إزالة أو هام، انقطاع، تباين، تبعثر، إلخ.... مثل هذه العبارات تشي بنوع من الانشغال المعرفي (الإبستمولوجي) المهووس بالشظايا والتفت، مع التزام إيديولوجي مقابل بقضايا الأقليات في السياسة، والجنس، واللغة. وما التفكير الصحيح، والإحساس الصحيح، والتصرف الصحيح، والقراءة الصحيحة وفقاً لعرفان التحطيم إلا رفض استبداد المقولات الكلية وطفيلاتها؛ فما من عملية شمول في أي مسعى إنساني إلا وهي منطوية على خطر الإفضاء إلى النزعة الشمولية»⁶⁵. أما ادعاء أي صيغة من صيغ العلم الكلي - الفلسفي، الديني، العلمي - فلا بد من هجره ونبذه. فالنظريات الكبرى والنظريات الكونية الشاملة لا يمكن أن تدوم دون التمحض عن التزوير التجريبي والنزعة التسلطية الفكرية. ليس تأكيد الحقائق العامة إلا فرضاً لنوع من العقيدة (الدوغما) الزائفة، المنحولة على فوضى الظواهر. من شأن احترام الصدفة والانقطاع أن يحصر المعرفة بما هو محلي محدد. وأي نظرة شاملة، متماسكة مزعومة ليست، إلا وهماً مفيداً مؤقتاً حاجباً للفوضى في أفضل الأحوال، ووهماً كابوسياً حاجباً لعلاقات القوة، والعنف، والإخضاع، في أسوأها.

حقيقة الأمر هي، إذاً، أن لا وجود لأي «نظرة بعد حداثية إلى العالم» كما لا إمكانية لوجود مثل هذه النظرة. فالأنموذج الأصلي (الباراديغم) لما بعد الحداثة يبقى، بطبيعته، عامل تقويض أساسي لجميع النماذج الأصلية (الباراديغمات)، لأن عموده الفقري هو وعي الواقع على أنه متعدد، محلي، ومؤقت في وقت واحد، ودون أي أساس قابل للعرض. والوضع الذي تعرّف عليه جون ديوي مطلع القرن قائلاً: «الأس من أي نظرة أو مقارنة متماسكة هو السمة الفكرية الرئيسة للعصر الحالي»، قد تكرر بوصفه جوهر رؤية ما بعد الحداثة، كما في تعريف جان - فرانسوا ليوتار لما بعد الحداثة بوصفه «كُفراً بقصص الغيب»، [شكاً في حكايات الماوراء].

ومن المفارقات أننا نلمس هنا شيئاً ذا علاقة بثقة العقل الحديث القديمة بتفوق نظراته الخاصة. مع فارق وحيد هو أن إحساس عقل ما بعد الحداثة بالتفوق مستمد من وعيه الخاص بمدى ضآلة المعرفة التي يستطيع أي عقل، بما في ذلك هو نفسه، ادعاءها، في حين أن قناعة العقل الحديث بالتفوق كانت مستمدة من ثقته المطلقة بامتلاك قدر أكبر من المعرفة بالمقارنة مع أسلافه. إلا أن ذلك الوعي النقدي القائم على إضفاء النسبية على الذات ليس بالتحديد، إلا إقراراً بأن رفضاً شبه عدمي لكل أشكال «الشمول» و«قصص الغيب» دون استثناء - لأي تطلع نحو وحدة، كلية، أو شمول وتماسك على الصعيد الفكري - ليس، بحد ذاته، موقفاً فوق المسألة والشك، كما لا يستطيع، بالاستناد إلى مبادئه الخاصة، أن يسوغ نفسه، آخر المطاف، أكثر مما تستطيع جملة النظرات الميتافيزيقية الكلية، التي دأب عقل ما بعد الحداثة على وضع نفسه في مواجهتها. فمثل هذا الوضع يفترض سلفاً وجود قصة غيب تخصه، قصة غيب قد تكون أكثر مكرراً ودهاءً من نظيراتها، غير أنها ليست، في النهاية، أقل خضوعاً للنقد التفكيكي. ومن منطلقاته ذاتها، لا بد لتأكيد النسبية التاريخية والعبودية الثقافية - اللغوية للحقيقة والمعرفة كلها من أن يُنظر إليه بوصفه ما ليس أكثر من منظور محلي ومؤقت آخر مجرد، بالضرورة، من أي قيمة كونية شاملة، من خارج التاريخ. جميع الأشياء يمكن أن تتغير غداً. ومن المضمهر، إذاً، أن مطلق ما بعد الحداثة الوحيد هو الوعي النقدي الذي يبدو، إذ يفكك كل شيء، مضطراً، بفعل منطقته هو، لأن يفعل الشيء نفسه مع ذاته. إنها المفارقة القلقة المخترقة لعقل ما بعد الحداثة.



إذا ظل عقل ما بعد الحداثة ميالاً، أحياناً، إلى اعتماد نوع من النسبية الدوغمائية مع نوع من الريبة الممزقة قسراً، وإذا ظل المزاج الثقافي المصاحب دائباً، أحياناً على الانحدار إلى مهاوي الانعزال الكلبي والمعارضة التي لا روح فيها، فإن من الواضح أن السمات الأبرز لوضع ما بعد الحداثة الثقافي الأوسع - تعدديته، تعقيده، وغموضه - هي بالتحديد المميزات الضرورية للانبثاق المحتمل لأي صيغة جديدة جذرياً من

صاغ الرؤية الفكرية، صيغة من شأنها الحفاظ على حالة التمايز غير العادي الراهنة وتجاوزها تعالياً عليها في الوقت نفسه. ففي سياسة النظرة العالمية (الفلتاشونغ) المعاصرة، ما من منظور - ديني، علمي، أو فلسفي - يحتكر اليد العليا، القول الفصل، الحقيقة، إلا أن ذلك الوضع ما لبث أن أدى إلى تشجيع قدرٍ يكاد أن يكون غير مسبوق من المرونة والتلاقح الفكريين، كما يتجلى في الدعوات الشائعة على نطاق واسع إلى الدعوة، بل وممارسة، «حوار» مفتوح بين مواقف فكرية مختلفة، قواميس متباينة، نماذج إرشادية (باراديغمات) ثقافية متنوعة.

ولدى النظر إلى المشهد الفكري المعاصر ككل، فإن من شبه المتعذر المبالغة في الانسيابية والتعددية المفرطتين لهذا المشهد. لا يقف الأمر عند كون عقل ما بعد الحداثة نفسه دامة تنوع متمادية، بل يتجاوزه إلى كون جُل عناصر الماضي الفكري الغربي المهمة حاضرة الآن وفاعلة، بطريقةٍ أو أخرى، مسهمة في حيوية روح العصر المعاصرة وفوضاها. ومع إثارة الشكوك حول هذا الحشد الهائل من الافتراضات المعتمدة سابقاً، لا يبقى، إذا بقي، إلا القليل من القيود القَبَلية على ما هو ممكن، وأعداد كبيرة من وجهات النظر السابقة عادت إلى الانبثاق في أثواب جديدة. ومن هنا فإن على أي تعميمات بشأن عقل ما بعد الحداثة أن تبقى مشروطة بنوع من التسليم بالحضور المستمر أو الانتعاش الحديث لأكثرية أسلاف هذا العقل، عناوين جميع الفصول السابقة لهذا الكتاب. ثمة صيغ مختلفة مازالت مفعمة بالحياة للوعي الحديث، للعقل العلمي، للرومنطيقية والتنوير، لتوفيقية النهضة، للبروتستنتية، الكاثوليكية، واليهودية - ثمة هذه جميعاً، على مستويات متباينة من التطور والتفسير المسكوني، تستمر اليوم في أن تكون عوامل مؤثرة. حتى عناصر من التراث الثقافي الغربي قديمة قدم الحقبة الهلينية واليونان الكلاسيكي - فلسفة أفلاطون وما قبل سقراط، الهرمسية (السحر)، اللاهوت، الأديان الباطنية (أديان التصوف) - ظلت دائبة على الانبثاق من جديد لتتصّل بأدوار جديدة في المشهد الفكري الراهن. يضاف إلى ذلك أن حشداً من وجهات النظر الثقافية من خارج الغرب، مثل البوذية والتقاليد الصوفية الهندوسية؛ سلسلة من التيارات الثقافية السرية من داخل الغرب نفسه، مثل الغنوسطية وجملة المذاهب الباطنية الرئيسة؛ ووجهات نظر محلية أصيلة

وقديمة سابقة على الحضارة الغربية كلها، مثل التقاليد الروحية العائدة لأوروبي العصر الحجري الحديث ولسكان أمريكا الأصليين، ما لبثت التحقت بركب تلك العناصر وراحت تفعل فيها - كما لو كانت جميعاً متزاحمة فوق خشبة المسرح الفكري التماساً لنوع من الخاتمة الأوجية.

وبطبيعة الحال فإن الدور الثقافي والفكري للدين تأثر كثيراً وعلى نحوٍ عاصف جراء التطورات العلمانية والتعددية في العصر الحديث، غير أن الوعي الديني نفسه، برغم استمرار تدهور نفوذ الدين المؤسسي في أكثر المجالات، يبدو عاكفاً على استعادة حيويته جراء جملة الظروف الفكرية الضبابية السائدة في حقبة ما بعد الحداثة. كذلك شهد الدين المعاصر انتعاشاً بفضل تعدديته الخاصة، إذ اهتدى إلى أشكال تعبير جديدة ومنابع إلهام، واستنارة متجددة متدفقة من الصوفية الشرقية، واستكشاف الذات التحذيري إلى لاهوت التحرير والروحانية البيئية - النسوية. وعلى الرغم من أن صعود النزعة الفردية العلمانية وتدهور الإيمان الديني التقليدي ربما أديا إلى التعجيل بانتشار التفسخ والضياع الروحيين، فإن من الواضح، بالنسبة إلى كثيرين، أن هذين التطورين نفسيهما تمخضا، في النهاية، عن تشجيع صيغ جديدة من التوجه الديني وقدر أكبر من الاستقلال الروحي. ثمة أفراد باتوا، بأعداد متنامية، يشعرون بأنهم ليسوا ملزمين وحسب، بل وأحرار على صعيد صياغة علاقتهم بالشروط النهائية للوجود الإنساني، بالاستناد إلى رصيد بالغ الغنى من الموارد والكنوز الروحية. فانهيار ما بعد الحداثة للمعنى جوبه، إذاً، بوعي ناشئ بمسؤولية الفرد الذاتية وقدرته على التجديد المبدع والتحويل الذاتي لردّه الوجودي والروحي على الحياة. وفي أعقاب إحياءات مضمرة في كتابات نيتشه، راح الناس يتمثلون فكرة «موت الرب» ويعيدون فهمها ويوصفها تطوراً دينياً إيجابياً، ويوصفها فرصة سانحة لانبثاق تجربة أصدق مع الغيبي المقدس، معنى أكبر للألوهة. وعلى المستوى الفكري لم يعد الدين مفهوماً فهُماً مختزلاً بوصفه إيماناً محدداً سايكولوجياً أو ثقافياً بوقائع غير موجودة، أو مزاحاً جانباً على أنه صدفة بيولوجية، بل بات يُعترف به بوصفه نشاطاً إنسانياً أساسياً، يوظفه كل مجتمع وفرد رمزياً في تفسير الطبيعة النهائية للوجود والانخراط فيها.

يستمر العلم أيضاً، رغم توقفه عن التمتع بالمستوى نفسه من السيادة والتي درج على امتلاكها خلال الحقبة الحديثة، في الحفاظ على الولاء للتنفيذ العملي (البراغماتي) الاستثنائي في تصوراتهِ والصرامة النافذة في منهجه. ولأن ادعاءات المعرفة السابقة للعلم الحديث صارت نسبية بنظر فلسفة العلوم من جهة، والنتائج الملموسة للتقدم العلمي والتكنولوجي من جهة ثانية، فإن ذلك الولاء لم يعد بريئاً من النقد، غير أن العلم نفسه كاد يصبح، في ظل هذه الظروف، حراً في استكشاف مقاربات أقل تقييداً لفهم العالم. صحيح أن الأشخاص الذين يتبنون «نظرة علمية» مزعومة موحدة وواضحة ذاتياً من النمط الحديث، يُعدون مخففين في التصدي لتحدي العصر الفكري الأكبر - بما يقيهم في حقبة ما بعد الحداثة، عرضة لتلقي الحكم نفسه الذي كان المتدين الصادق يتلقاه في الحقبة الحديثة. ومن المعترف به في جل الاختصاصات المعاصرة: أن القدر الهائل الذي يتصف به الواقع من تعقيد، ومُكر، وتعددية تكافؤ يتعالى على إدراك أي مقارنة فكرية منفردة، وأن الانفتاح الملتزم على تفاعل عدد كبير من وجهات النظر قادر وحده على مواجهة جملة التحديات غير الاعتيادية لحقبة ما بعد الحداثة. إلا أن العلم المعاصر صار هو نفسه متزايد الوعي والنقد الذاتيين متضائل النزوع إلى علمية ساذجة، ومتعاطم الإدراك لحدوده المعرفية (الإبستمولوجية) والوجودية. وكذلك فإن العلم الحديث ليس واحداً، بعد أن تمخض عن سلسلة من التفسيرات المتباينة جذرياً للعالم، كثرة منها مختلفة بحدة عما كانت الرؤية العلمية التقليدية فيما مضى.

وقد تمثل ما كان مشتركاً بين وجهات النظر الجديدة هذه، بضرورة إعادة النظر بعلاقة الإنسان مع الطبيعة، وصولاً إلى صياغتها من جديد، ضرورة نابعة من الاعتراف المتنامي بأن تصور العلم الحديث الميكانيكي والذاتي للطبيعة لم يكن محدوداً فقط، بل وخاطئاً أيضاً من أساسه. ثمة مداخلات نظرية رئيسة مثل «إيكولوجيا العقل» عند بييتسون، ونظرية نظام التوريط عند بوهم، ونظرية التعليل التشكيلي عند شلدريك، وفرضية غايا لدى لفلوك، ونظرية البنى المبددة والنظام بالتذبذب عند بريغوغين، ونظرية الفوضى عند لورنز وفايغنبوم، ونظرية اللامركزية عند بل، أشارت إلى

إمكانيات جديدة لتصوير علمي للعالم أقل اختزالاً. فتوصية إيفلين فوكس كلر المنهجية القائلة بقابلية العالم للتماهي العاطفي مع الموضوع الذي يسعى إلى فهمه يعكس إعادة مشابهة لتوجيه العقل العلمي. يضاف إلى ذلك أن أعداداً كبيرة من هذه التطورات في إطار المجتمع العلمي جرى تعزيزها، بل وحفزها في الغالب بسبب تجدد واتساع الاهتمام بمختلف التصورات القديمة والصوفية للطبيعة، تلك التصورات التي يتزايد التسلي بحذلقتها المثيرة.

ثمة تطور حاسم آخر مشجع لهذه التوجهات الإدماجية في أجواء ما بعد الحداثة الفكرية، تمثل بتجديد التفكير المعرفي (الإبستمولوجي) بطبيعة الخيال الذي تم على جبهات كثيرة - جبهات فلسفة العلوم، السوسيولوجيا، الانتروبولوجيا، الدراسات الدينية - بحفز ربما، في المقام الأول، من كتابات يونغ والرؤى المعرفية (الإبستمولوجية) لسايكولوجيا الأعماق أو التحليل النفسي بعد يونغ. لم يعد الخيال يُنظر إليه نظرة تبسيطية على أنه نقيض للإدراك والعقل؛ بل وصار يُنظر إلى هذين الإدراك والعقل على أنهما يغتنيان دائماً بالخيال. ومع هذا الوعي لدور الوساطة الأساسي للخيال في التجربة الإنسانية تحقق أيضاً قدر متزايد من التقويم لنفوذ الوعي وتعميده، جنباً إلى جنب مع رؤية جديدة مخترفة لطبيعة النمط والمعنى الأنموذجيين الأصليين. فإقرار فيلسوف ما بعد الحداثة بالطبيعة المجازية المتجذرة للبيانات الفلسفية والعلمية (فيرآبند، باربور، رورتي) جرى تأكيده من ناحية وصياغته بقدر أكبر من الدقة من ناحية ثانية، مع بصيرة عالم نفس ما بعد الحداثة النافذة إلى أعماق المقولات الأنموذجية الأصلية للاوعي أو اللاشعور، تلك المقولات التي تحدد وتشكل التجربة والمعرفة الإنسانييتين (يونغ، هيلمان). أما مشكلة الكليات الفلسفية القديمة التي كان قد سبق لمفهوم «أوجه التشابه العائلية» لدى فيتغنشتاين أن ألقى الضوء عليها جزئياً - أطروحته التي تقول: إن ما يبدو مشاعاً محدداً مشتركاً بين سائر الأحداث المغطاة بكلمة عامة واحدة غالباً ما يشكل في الحقيقة طيفاً كاملاً من أوجه الشبه والعلاقات اللانهائية المتداخلة. فقد تم إكسابها قدراً جديداً من قابلية الفهم عن طريق فهم سايكولوجيا الأعماق للنماذج الأصلية. وبهذا التصور يتم النظر إلى النماذج الأصلية على أنها أنماط أو مبادئ دائمة مبهمة ومتعددة - التكافؤ أساساً، ديناميكية، قابلة

للطرق والقبولية، وعرضة لسلسلة متنوعة من التشكيلات الثقافية والفردية، ولكنها منطوية في الوقت نفسه على قدر رسمي كامن ومميز من التجانس والكلية.

ويتمثل موقف فكري استثنائي التميز والتحدي انبثق من رحم زحمة تطورات الحداثة وما بعد الحداثة بالموقف الذي يبدأ، بعد التسليم بنوع من الاستقلال الجوهرية في الكائن البشري من ناحية، وبنوع من المرونة الجذرية في طبيعة الواقع، بتأكيد أن الواقع نفسه ينزع إلى الكشف استجابة للإطار الرمزي الخاص، ومجموعة الافتراضات المحددة، المستخدمين من قبل كل فرد وكل مجتمع. فرصيد المعطيات المتوافر لعقل الإنسان شديد التعقيد والتنوع المتأصلين بما يمكنه من توفير قدر مقبول من التأيد لعدد غير قليل من التصورات المتباينة لطبيعة الواقع النهائية. لا بد للإنسان، إذًا، من أن يختار من بين جملة من البدائل القابلة لأن تكون صحيحة، وأي بديل يقع عليه الاختيار سيؤثر، بدوره، في كل من طبيعة الواقع والذات التي تقوم بالاختيار. وبهذه النظرة، فإن العالم يميل إلى تصديق، والانفتاح تبعاً لطابع الرؤية المتوجهة نحوه على مستوى أساسي، رغم وجود عدد غير قليل من البنى المحددة في العالم والعقل التي تقاوم فكر الإنسان ونشاطه أو تلزمهما بطرق مختلفة. فالعالم الذي يحاول الإنسان معرفته وإعادة تشكيله مستبطن إسقاطياً، بمعنى من المعاني، عبر إطار المرجعية التي تمت مقاربتة من خلالها.

ومثل هذا الوضع يؤكد المسؤولية الكبيرة الكامنة في الحالة الإنسانية، جنباً إلى جنب مع الطاقة الهائلة. فنظراً لإمكانية إيراد الأدلة وتفسيرها بما يؤيد حشداً يكاد أن يكون غير محدود من النظرات العالمية، يبقى التحدي الإنساني متمثلاً باعتماد تلك النظرة العالمية أو مجموعة وجهات النظر تلك، التي تتمخض عن أكثر النتائج قيمة وتعزيزاً للحياة. و«مأزق الإنسان» هنا يُعد مغامرة الإنسان: تحدي أن يكون، بالقوة، كيانه يحدد ذاته جذرياً - لا في سياق العلية المغلقة للوجودي العلماني، القائم على الافتراض اللاشعوري لحدود ميتافيزيقية قبلية محددة، بل في كون منفتح حقاً. ولأن الفهم الإنساني ليس ملزماً دون لبس، عن طريق المعطيات، بتفضيل موقف ميتافيزيقي معين على آخر، فإن عنصر خيار إنساني متعذر الاختزال يطراً. ومن

هنا فإن عوامل أخرى، أكثر انفتاحاً مثل الإرادة، والخيال، والإيمان، والأمل، والتقصص العاطفي، تقتحم المعادلة المعرفية، إضافةً إلى الصرامة الفكرية والسياق الاجتماعي - الثقافي. وكلما زاد الفرد أو المجتمع تعقيداً على صعيد الوعي وتقييداً على صعيد الإيديولوجيا، تعاظم عمق انخراطهما في عملية إيجاد الواقع. ولهذا التأكيد لاستقلالية التحديد الذاتي والحرية المعرفية لدى الإنسان خلفية تعود، أقله، إلى النهضة وخطاب (أوراتيو) بيكو، وتتجلى بصيغ مختلفة في أفكار إيمرسون ونيتشه، وليم جيمس ورودولف شتاينر، بين آخرين، ولكنها اكتسبت دعماً جديداً ومزيداً من الأبعاد جراء طيف واسع من التطورات الفكرية المعاصرة، من الفلسفة والعلوم إلى السوسولوجيا والدين.

وعلى نحو أعم، فإن الحَرْفِيَّة الكونية الشاملة، سواء في الفلسفة، والدين، أم العلم، تلك الحَرْفِيَّة الميالة إلى تمييز العقل الحديث، تعرضت لقدرٍ متزايد من النقد والرفض، وانبثق مكانها تقويم أكبر للطبيعة متعدد الأبعاد للواقع، لتعددية جوانب الروح الإنسانية، ولتعددية تكافؤات المعرفة والتجربة الإنسانية وطبيعتيها المتوسطة رمزياً. ومع ذلك التقويم تحقق أيضاً إحساساً متنام بأن انحلال ما بعد الحداثة لافتراضات ومقولات قديمة من شأنه أن يتيح فرصة أنبثاق آفاق جديدة كلياً لعملية إعادة توحيد مفهومية (نظرية) ووجودية، مع إمكانية توفر مفردات تفسيرية أغنى، واتساقات سردية أعمق وأكثر رسوخاً. ففي ظل التأثير المركب لجملة التغيرات اللافتة والمراجعات الذاتية التي تمت في جُل الاختصاصات الفكرية المعاصرة، تعرض الشرح الحديث العميق بين العلم والدين لقدرٍ مطرد التزايد من التقويض. وغداة مثل هذه التطورات ما لبث المشروع الأصلي للمدرسة الرومنطيقية - مشروع التوفيق بين الذات والموضوع، بين الإنسان والطبيعة، بين الروح والمادة، بين الوعي (الشعور) واللاوعي (اللاشعور)، بين العقل والقلب (العاطفة - النفس) - أن عاد إلى الظهور بزخمٍ متجدد.

من الممكن، إذًا، تحري دافعين متناقضين في الوضع الفكري المعاصر، دافع يصير على نوعٍ من التفكير ونزَع الأفتعة الجذريين - لكل من المعارف، والمعتقدات، ووجهات

النظر العالمية - وآخر يدفع نحو نوع من التكامل والتوافق الجذريين. بأشكال واضحة وجلية، يتناقض الدافعان ويتحركان أحدهما ضد الآخر، غير أنهما يبدوان، في العمق وعلى نحو أكثر حصافة، قابلين أيضاً للعمل معاً، على أنهما اتجاهان مستقطبان، ولكن متكاملان. وما من موقع يكون فيه هذا التوتر والتفاعل الديناميكيين بين التفكير والتجميعي أكثر بروزاً مسرحياً، مما هو في جملة الكتابات مطردة التزايد التي تنتجها نساء ذوات منطلقات نسوية. عكفت كارولان ميرتشان، ايفلين فوكس كلر، وغيرهما من أساتذة تاريخ العلوم على تحليل جملة الإستراتيجيات والصور المجازية المنحازة جنسياً (الذكورية) المؤيدة لنوع أبوي من تصور الطبيعة - بوصفها أنثى سلبية بلا عقل، هدفاً للاختراق، التحكم، الهيمنة، والاستغلال - في النمط الحديث من الفهم العلمي. وكذلك فإن باولا ترايتشر، فرانسيس واتمان فرانك، سوزان وولف، وأساتذة لسانيات أخريات دأبن، بكثير من التدقيق، على استكشاف شبكة العلاقات المعقدة بين اللغة، والجنس، والمجتمع، مسلطات الأضواء على الطرق المتعددة، التي اعتمدت لإقصاء النساء أو إذلالهن من خلال الرموز المضمرة في الأعراف والتقاليد اللغوية. ثمة رؤى جديدة وقوية انبثقت من كتابات روزميري رويتر، ماري دالي، بياتريس بروتو، جوان تشيمبرلين انغلر زمان، وإيلي باغلز في الدراسات الدينية؛ من أعمال ماريا غيمبوتاش في علم الآثار؛ ومن أعمال كارول غيلغان في السايكولوجيا الأخلاقية والتنمية؛ ومن كتابات جان بيكر ميلر ونانسي تشودورو في التحليل النفسي؛ ومن كتابات ستيفاني دي فوغد وباربارة إكمان في نظرية المعرفة (الإستمولوجيا)؛ ومن مؤلفات جيش الباحثين ذوي الاتجاهات النسوية في التاريخ، الإنثروبولوجيا، السوسيولوجيا، القضاء، الاقتصاد، البيئة، الأخلاق، علم الجمال، نظرية الأدب، النقد الثقافي.

إجمالاً ربما نجح المنظور والحافز النسويان في إبراز أكثر التحليلات فاعلية، حصافة، ونقدية جذرياً لجملة الافتراضات الفكرية والثقافية التقليدية في ميدان البحوث الأكاديمية المعاصرة. ما من اختصاص أكاديمي أو ميدان تجربة إنسانية تُترك دون ملامسة من جانب إعادة المعايير النسوية لكيفية إبداع المعاني والحفاظ عليها، كيفية تفسير الأدلة انتقائياً وقولبة النظريات بدورانية متبادلة التعزيز، كيفية

قيام إستراتيجيات بلاغية معينة وأساليب سلوكية محددة بإدامة الهيمنة الذكورية، كيفية بقاء أصوات النساء غير مسموعة عبر قرون هيمنة الذكور على الصعيدين الاجتماعي والفكري، مدى عمق العواقب الإشكالية المترتبة على الافتراضات الذكورية بشأن الواقع، المعرفة، الطبيعة، المجتمع، السماء (المقدس). ومثل هذه التحليلات ساعدت بدورها في عملية إلقاء الضوء على أنماط وبُنى موازية من الهيمنة التي ظلت تطبع تجربة سلسلة أخرى من الشعوب وأنماط الحياة المضطهدة. وبالنظر إلى السياق الذي انبثق منه، فإن الدافع الفكري النسوي بقي ملزماً بتأكيد ذاته بروح نقدية قوية كثيراً ما كانت اعتراضية واستقطابية من حيث الطابع؛ غير أن مقولات عميقة الجذور سبق لها أن تعايشت مع سلسلة من التناقضات والثنائيات التقليدية - بين الذكر والأنثى، بين الذات والموضوع، بين الإنسان والطبيعة، بين الجسد والروح، بين الذات والآخر - ما لبثت أن تعرضت، نتيجة لذلك النقد تحديداً، للتفكيك وإعادة التركيب والفهم، مع تمكين العقل المعاصر من النظر في وجهات النظر البديلة الأقل ثنائية، التي لم يكن تصورهما ممكناً في إطار القوالب التفسيرية السابقة. من نواح معينة تبقى المضامين، الفكرية منها والاجتماعية، للتحليلات النسوية شديدة العمق وبالغة الأهمية إلى درجة أن العقل المعاصر لم يبدأ إلا مؤخراً بإدراك خطورتها.



على جبهات كثيرة، إذًا، بدأ إصرار عقل ما بعد الحداثة على تعددية الحقيقة وتغليبها على جملة البُنى والأسس الغابرة يتيح سلسلة طويلة من إمكانيات مقارنة المشكلات الفكرية والروحية التي طالما شغلت العقل الحديث وأربكتها. فحقبة ما بعد الحداثة حقبة بريئة من الإجماع على الحقيقة، ولكنها تنعم ببركة كنز غير مسبوق من وجهات النظر التي يمكن اعتمادها للتعامل مع القضايا الكبرى التي تعترضها.

ومع ذلك فإن البيئة الفكرية المعاصرة مثقلة بالتوتر، وبالتردد، وبالحيرة. كثيراً ما يتم قطع الطريق على الفوائد العملية للتعددية بتفككات مفهومية عنيدة. وبرغم من التوافق المتكرر على الهدف ليس ثمة إلا القليل من التماسك الفاعل، ليس هناك أي وسيلة واضحة تمكّن رؤية ثقافية مشتركة من الانبثاق، وليس ثمة أي منظور يتحلى بما يكفي من الإحاطة والشمول لتلبية التنوع المتبرعم لحشد الحاجات والطموحات

الفكرية. «في القرن العشرين لا شيء متفق مع أي شيء آخر» (غيرتروود شتاين، 1874 - 1946). ثمة فوضى تفسيرات قيّمة، ولكنها غير قابلة للتوافق سائدة، دونما أي حل في الأفق المنظور. من المؤكد أن سياقاً كهذا يكون أقل إعاقة لحرية حركة الإبداع الفكري من وجود أنموذج أصلي (باراديفم) تقايف أحادي. إلا أن التشظي وعدم التجانس ليسا خاليين من عواقبهما المعطلة الخاصة. فالثقافة تعاني على الصعيدين السايكولوجي والعملي (البراغماتي) جراء العطالة الفلسفية التي تنتشر فيها. وفي غياب أي رؤية ثقافية صالحة، حاضنة، تبقى الافتراضات القديمة متسلطة ومتحكمة، داثبة على تقديم خطة غير عملية وخطرة للفكر والنشاط الإنسانيين.

وفي مواجهة وضع فكري متمايز وإشكالي كهذا، ثمة أفراد عاقلون يبادرون إلى الاضطلاع بمهمة تطوير باقة مرنة من المنطلقات ووجهات النظر التي لن تختزل أو تكبت تعقيد الوقائع الإنسانية وتعددتها، وإن بقيت قادرة في الوقت نفسه على التوسط، الاستيعاب، والإيضاح. فالتحدي الجدلي (الديالكتيكي) الذي بات كثيرون يشعرون به هو اجترار رؤية ثقافية متميزة بقدر معين من العمق والشمول الأصليين، رؤية من شأنها، وإن لم تفرض أي حدود أوقيود قبلية على الطيف المحتمل من التفسيرات المشروعة، أن تصوغ، بطريقة ما، نوعاً من التماسك الحقيقي والمثمر من تنف التشظي الحالي، وأن توفر في الوقت نفسه أرضاً خصبة مناسبة لتوليد سلسلة من الآفاق والاحتمالات الجديدة غير المتوقعة في المستقبل. ولكن مثل هذه المهمة الفكرية تبدو، نظراً لطبيعة الوضع الحالي، مدهشة في هولها وضخامتها - أشبه بالاضطرار لشد طرف في قوس أوديسوس العظيم، وإطلاق سهم يخترق عدداً يكاد أن يكون مستحيلاً من الأهداف.

أما المسألة الفكرية التي تقض مضاجع العصر، فهي ما إذا كانت حالة التردد والضياع الميتافيزيقيين والمعرفيين العميقين حالة ستستمر لانهائياً، آخذة، ربما، أشكالاً أكثر نجاحاً، أو أشد إرباكاً وبعثاً على الحيرة جذرياً، مع مرور السنوات والعقود؛ ما إذا كانت حالة المقدمة الأنثروبوية لنوع من أنواع الخاتمة الرؤيوية الكارثية للتاريخ؛ أو ما إذا كانت حالة تمثل مرحلة انتقالية تاريخية مفضية إلى حقبة مختلفة كلياً، جالبة صيغة جديدة من صيغ الحضارة ونظرة عالمية جديدة زاخرة بعشده من

المبادئ والمثل العليا المختلفة جذرياً عن نظيرتها التي ظلت تسيّر العالم الحديث على امتداد مسار تطوره الملحمي.

على عتبة الألفية الجديدة

الصقر المحلق أعلى فأعلى

في دوامة متعاطمة لا يستطيع سماع البازدّران؛

الأشياء متداعية؛ المركز لا يستطيع الصمود؛

وحدها الفوضى فالتة من عقالها في هذا العالم...



ثمة وحي في الأفق القريب، دون شك.

وليم بتلرييتس (1865 – 1939)

(المجيء الثاني)

مع اقتراب القرن العشرين من نهايته، ثمة إحساس واسع الانتشار بالإلحاح يتجلى ملموساً على مستويات عديدة، كما لو أن دهرأ بات موشكاً على الرحيل. إنه زمن توقعات مكثفة، سعي دؤوب، أمل، ولايقين. كثيرون يشعرون بأن القوى المقررة العظيمة لواقعنا هي العملية الملفزة للتاريخ نفسه، الذي يبدو في قرننا مقدوفاً نحو دّوامة تفكك هائلة لسائر البّنى والأسس، نحو انتصار التدفق الهيرقليطي. قبيل رحيله، كتب توينبي يقول:

مؤخراً بات إنسان اليوم واعياً لحقيقة أن التاريخ بقي دائماً على التسارع - وهذا بوتيرة متعاطمة. والجيل الحالي أصبح واقفاً على هذه الزيادة في التسارع خلال فترة حياته هو؛ وما لبث تقدم معرفة الإنسان بماضيه أن أماط اللثام، استعادياً، عن حقيقة أن التسارع بدأ قبل نحو 30.000 سنة ... وأنه حقق سلسلة متعاقبة من «القفزات الكبرى إلى الأمام» مع اختراع الزراعة، ومع بزوغ فجر الحضارة، ومع التسخير المتدرج - في غضون القرنين الأخيرين - لقوى مادية تيّنية مستمدة من طبيعة متبلدة. واقتراب الأوج

الذي تكهن به الأنبياء حَدْسِيّاً بات محسوساً ومثيراً للجزع بوصفه حدثاً وشيكاً. واقترب النهاية اليوم ليس قضية إيمان؛ إنه معطى من معطيات الرصد والتجربة⁶⁶.

ثمة تصعيد قوي للنبرة يمكن تلمسها في التسلسل الملحمي المثير لأحكام صادرة عن بعض كبار مفكري الغرب وحالميه، بشأن الانقلاب الوشيك لدولاب الأزمان. فنييتشه الذي عنده «أصبح العدم واعياً للمرة الأولى» و«كامو»، الذي تنبأ بالكارثة التي كانت ستحل بالحضارة الأوروبية في القرن العشرين، أدرك في داخله الأزمة التاريخية التي كانت ستفجر أخيراً مع صيرورة العقل واعياً لحقيقة قيامه بتدمير العالم الميتافيزيقي، حقيقة «موت الرب»:

ما الذي كنا نفعله حين حررنا الأرض من قيود شَمْسِها؟ إلى أين متجهة هي الآن؟ إلى أين متجهون نحن؟ هل نحن دائبون على الابتعاد عن سائر الشمس؟ ألسنا دائمي الاقتحام المتهور؟ نكوصاً، انحرافاً، تقدماً، في جميع الاتجاهات؟ هل ثمة، بعدُ، أي فوق أو تحت؟ ألسنا هائمين على وجوهنا كما لو كنا في عدم لانهائي؟ ألا نحس بنَفَسِ الفضاء الفارغ؟ ألم يصبح أكثر برودة؟ أليس الليل متمادياً في الإطباق علينا؟⁶⁷

وكذلك فإن السوسيولوجي الكبير ماكس فيبر، الذي رأى العواقب الحتمية المترتبة على تحرر العقل الحديث من الانبهار بالعالم، رأى الفراغ المتثائب للنسبية المترتب على قيام الحداثة بإذابة جملة النظرات العالمية التقليدية، ورأى أن العقل الحديث الذي كان التنوير قد وضع عليه كل رهاناته، وعقد كل آماله بحرية الإنسان وتقدمه، الذي لم يستطع، مع ذلك، من منطلقاته الذاتية، أن يسوّغ قيماً كونية شاملة مؤهلة لتوجيه الحياة الإنسانية، كان في الحقيقة قد صنع قَفْصاً فولاذياً من العقلانية البيروقراطية التي طغت على كل جوانب الوجود الحديث:

ما من أحد يعرف هوية الذي سيعيش في القفص مستقبلاً، أو ما إذا كان أنبياء جدد كلياً سيظهرون في نهاية هذا التطور الهائل، أو ما إذا كانت أفكار ومُثُل عليا قديمة ستشهد بعثاً عظيماً، قيامة كبرى، أو، في حال تمذر

هذا وذلك، سيكون ثمة تحجّر ممكن، مزخرفاً بنوع من الغرور المتشج. فعن المراحل الأخيرة من هذا التطور الثقافي، قد يصح تماماً أن يقال: «اختصاصيون بلا روح؛ شهوانيون بلا قلب؛ هذا البطلان والكلام الفارغ يتوهم أنه قد أنجز حضارة غير مسبوقة»⁶⁸.

أما هايدغر فقد أطلق في نهاية حياته عبارة: «رَبُّ ما فقط يستطيع إنقاذنا». وقد كتب يونغ، في نهاية حياته أيضاً، مشبهاً عصرنا ببداية الحقبة المسيحية قبل ألفي سنة، يقول:

مزاج مفعم بالتدمير والتجديد الكونيين... بات يطبع عصرنا. وهو مزاج يتجلى في كل المجالات، سياسياً، اجتماعياً وفلسفياً. إننا نعيش فيما أطلق عليه الإغريق اسم كايروس -اللحظة المناسبة- لنوع من «تحول الآلهة»، تحول جملة المبادئ والرموز الأساسية. ولعل خصوصية عصرنا، وهي ليست من اختيارنا الواعي بالتأكيد، هي ميزة التعبير عن الإنسان اللاواعي الدائب على التغير في داخلنا. وسوف يتعين على الأجيال القادمة أن تأخذ هذا التحول الانعطاف الحاسم في الحسبان إذا لم تكن الإنسانية متجهة نحو تدمير ذاتها من خلال جبروت طاقاتها التكنولوجية والعلمية الخاصة... إن الرهان هو بهذه الضخامة وأشياء بالغة الخطورة تتوقف على التأسيس السايكولوجي للإنسان الحديث.... هل يدرك الفرد أنه، هو بالذات، بيضة القبان؟⁶⁹

لحظتنا التاريخية لحظة حُبلى حقاً. بوصفنا حضارة وبوصفنا بشراً، نحن وصلنا إلى لحظة الحقيقة، لحظة بات فيها مستقبل الروح الإنسانية، ومستقبل كوكب الأرض في الميزان. إذا كانت جرأة الرؤيا، وعمقها، ووضوحها مطلوبة في أي وقت من الأوقات، بالنسبة إلى كثيرين، فإن ذلك الوقت هو الآن. إلا أن هذه الضرورة بالذات هي التي قد توفر لنا فرصة التحلي بالشجاعة والخيال المطلوبين. هيا نترك الكلمات الأخيرة لهذه الملحمة غير المنتهية لزرادشت نيتشه:

وكيف أستطيع تحمل أن أكون إنساناً، إذا لم يكن الإنسان شاعراً

وقارئ طلاسماً أيضاً طريقاً إلى صباحات جديدة؟

الجزء السابع

ذيل

ربما نحن أمام بدايات إعادة تفسير ثقافتنا، وأمام إمكانية جديدة لوحدة الوعي. إذا كان ذلك هو الأمر، فإنه لن يتم على قاعدة أي أصولية (أرثوذكسية) جديدة، دينية كانت أو علمية. فمثل هذا التفسير الجديد سيقوم على نبذ جميع صيغ فهم الواقع الأحادية، جميع أشكال التماهي بين تصور واحد للواقع مع الواقع نفسه. سيقوم على الإقرار بتعددية الروح الإنسانية، وبضرورة الترجمة المطردة فيما بين باقات المفردات العلمية والخيالية المختلفة. سيقوم على التسليم بنزوع الإنسان إلى السقوط المريح في نوع من التأويل الحرفي الأحادي للعالم، وصولاً إلى ضرورة الانفتاح الدائم على الميلاد الجديد في سماء وأرض جديدتين. سيقوم على الاعتراف بأن كل ما بحوزتنا في مجال الثقافة العلمية والدينية على حد سواء، ليس، آخر المطاف، إلا حشداً من الرموز، غير أن هناك اختلافاً هائلاً بين الحرف الميت والكلمة الحية.

روبرت بيلاه

ما بعد الإيمان

يطيب لي، في هذه الصفحات الختامية، أن أقدم إطاراً متعدد الاختصاصات من شأنه أن يساعد على تعميق فهمنا للتاريخ غير العادي الذي تم سرُّده للتو. ويطيب لي أيضاً أن أنقاسم مع القارئ بضعة تأملات ختامية حول ما نحن، بوصفنا ثقافة، متوجهون نحوه. لنبدأ باستعراض موجز لخلفية وضعنا الفكري الحالي.

مازق ما بعد كوبرنيك المزدوج

بمعناها الضيق، يمكن فهم الثورة الكوبرنيكية على أنها لم تكن أكثر من انقلاب (باراديغمي) أنموذجي أصلي خاص في الفلك والكوزمولوجيا الحديثين، أطلقه كوبرنيك، ورسخه كبلر وغاليليو، وأنجزه نيوتن. غير أن الثورة الكوبرنيكية يمكن فهمها أيضاً بمعنى أوسع بكثير وأهم بما لا يقاس. فحين أدرك كوبرنيك أن الأرض

ليست المركز الثابت المطلق للكون، وحين أدرك، وهذا ليس أقل أهمية، أن من الممكن تفسير حركة السماوات من منطلق حركة الراصد، إنما بادر إلى طرح ما يمكن عدّه رؤية العقل الحديث المحورية. من الممكن النظر إلى التحول الكوبرنيكي في المنظور صورة مجازية أساسية لمجمل النظرة العالمية الحديثة: فالتفكيك العميق للفهم الساذج، الإقرار النقدي بأن الوضع الظاهر للعالم الموضوعي محدد على نحو لاواعٍ بوضع الذات، التحرر اللاحق من الرحم الكوني القديم والوسيطي، الإزاحة الجذرية للكائن البشري إلى موقع نسبي وهامشي في كون فسيح ولا شخصي (موضوعي)، التحرر اللاحق من الانبهار بالعالم الطبيعي. وبهذا المعنى الواسع جداً - كما لو كانت حدثاً وقع لا في الفلك والعلوم وحسب، بل في الفلسفة والدين، كما في النّفس البشرية الجماعية - يمكن عدّ الثورة الكوبرنيكية الانقلاب التاريخي الانعطاف في العصر الحديث. لقد كانت حدثاً أساسياً، أصلياً، حدثاً مدمراً للعالم، ومؤسساً لهذا العالم.

أما في ميادين الفلسفة ونظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، فقد تحققت هذه الثورة الكوبرنيكية الأكبر في السلسلة الملحمية المثيرة من الإنجازات الفكرية التي بدأت مع ديكارت وتتوجت في كانط. ومما قيل: إن ديكارت وكانط، كليهما، كانا حتميين في تطور العقل الحديث، وأنا مؤمن بأن هذا القول صحيح. فديكارت هو أول من استوعب تجربة الذات الحديثة المستقلة الناشئة بوصفها تجربة مستقلة جذرياً ومنفصلة كلياً عن العالم، الذي نحاول فهمه والتحكم به استيعاباً كاملاً، وقام بصياغتها. «استيقظ» ديكارت «في كون كوبرنيكي»⁷⁰: بعد كوبرنيك صارت البشرية مستقلة، مكانها الكوني منسوباً دون لبس. ثم بادر ديكارت، بعبارات فلسفية، إلى التعبير عن النتيجة التجريبية عن ذلك السياق الكوزمولوجي، بدءاً بموقف شك عميق من العالم، وانتهاء بالكوغيتو (أنا أفكر). وبهذا العمل أطلق ديكارت مسلسلاً من الأحداث الفلسفية - بدأ مع لوك، وانتهى مع كانط، ماراً بكل من بيركلي وهيوم - مسلسلاً ما لبث أن تمخض عن أزمة معرفية (إبستمولوجية) كبرى. وبهذا المعنى فإن ديكارت شكل المحطة الوسطى الحاسمة بين كوبرنيك وكانط، بين الثورة الكوبرنيكية في الكوزمولوجيا والثورة الكوبرنيكية في علم المعرفة أو نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا).

إذا كان العقل الإنساني متميزاً جذرياً، بمعنى من المعاني، ومختلفاً عن العالم الخارجي، وإذا كانت الحقيقة الوحيدة التي يستطيع عقل الإنسان أن يصل إليها مباشرة هي تجربته الخاصة، فإن العالم الذي يدركه العقل إنَّ هو، في النهاية، إلا تفسير العقل للعالم. لا بد لمعرفة الإنسان بالحقيقة من أن تبقى أبداً غير متطابقة مع هدفها، لعدم وجود أي ضمان لقدرة العقل البشري على عكس صورة دقيقة لعالم ارتباطه به على هذا المستوى من المداورة والتوسط. بدلاً من ذلك، من شأن كل شيء يستطيع هذا العقل إدراكه ومحاكمته أن يتقرر، إلى مدى غير محدد، بطابعه الخاص، بيناه الذاتية الخاصة. لا يستطيع العقل أن يختبر إلا الظواهر، لا الأشياء ذاتها؛ المظاهر، لا الواقع المستقل. إن عقل الإنسان متروك وشأنه في الكون الحديث.

وبالاستناد إلى أسلافه التجريبيين، بادر كانط، إذًا، إلى إمالة اللثام عن النتائج المعرفية (الإبستمولوجية) لمبدأ الكوغيتو (مبدأ أنا أفكر) الديكارتي. بالطبع قام كانط نفسه بطرح مبادئ معرفية، بنى ذاتية، اعتقد أنها مطلقة - جملة الصيغ والمقولات القبلية - بالاستناد إلى اليقينيات الظاهرة لفيزياء نيوتن. غير أن ما بقي من كانط، مع مرور الزمن، لم يتمثل بتفاصيل حله بل بالمسألة الخطيرة التي صاغها. فكانط كان قد لفت الأنظار إلى الحقيقة الحاسمة حقيقة كون المعرفة الإنسانية كلها تفسيرية. لا يستطيع العقل البشري ادعاء المعرفة المرآتية المباشرة للعالم الموضوعي، لأن الموضوع الذي يختبره يكون مهيكلًا سلفاً من جانب تنظيم الذات الداخلي الخاص. والإنسان لا يعرف العالم بعد ذاته، بل العالم كما صوره العقل الإنساني. ما لبث شرح ديكارت الأنطولوجي، إذًا، أن تعرض لتأثير شرح كانط المعرفي (الإبستمولوجي) ففدا أكثر إطلاقاً وبطلاناً. فالهوة بين الذات والموضوع متعذرة الجسر على نحو قابل للإثبات. من المقدمة الديكارتية جاءت النتيجة الكانطية.

وفي التطور اللاحق للعقل الحديث تم الحفاظ على كل من هذه التحولات التي أنسبها رمزيًا هنا إلى شخصيات كوبرنيك، ديكارت، وكانط، مده، وإيصاله إلى حده الأقصى. وهكذا فإن إزاحة كوبرنيك الجذرية للإنسان عن مركز الكون كانت تتعزز

وتتكشف بقوة؛ جرّاء إضفاء دارون صفة النسبية على الكائن البشري في نهر التطور المتدفق. - بعيداً عن تدبير السماء، وبعيداً عن أن يكون مطلقاً وآمناً، وبعيداً أيضاً عن أن يكون تاج الخلق، الابن المفضل للكون، بل مجرد صنف عَرَضِي آخر بالأحرى. وفي إطار الكون الموسع جداً للفلك الحديث، بات الكائن البشري متأرجحاً بقوة بين مركز الكون النبيل حيناً، وساكن بلا شأن لكوكب هزيل ومتناهي الصغر، يدور حول نجم غير مميز - حب الرواية المألوفة - عند أطراف مجرة بين مليارات، في كون مختلف ونهائي العداء، حيناً آخر.

وبالطريقة نفسها فإن شرح ديكارت بين ما هو شخصي وواع في الذات الإنسانية والكون المادي الموضوعي اللاواعي، جرى تصديقه وتعزيزه على نحوٍ منهجي بفعل مسيرة التطور العلمية اللاحقة الطويلة، بدءاً بالفيزياء النيوتنية ووصولاً إلى جملة الاكتشافات المعاصرة من كوزمولوجيا البيخ - بانغ (الضربة الكبرى) (الانفجار الكبير)، والثقوب السوداء، والجزيئات ما دون الذرية، والجسيمات المحايدة والضعيفة، ونظريات القوة الفائقة الموحدة الكبرى. ليس العالم الذي كشف عنه العلم الحديث إلا عالماً خالياً من أي غرض روحي، كتيماً، خاضعاً لحكم الصدفة والضرورة، دون أي معنى داخلي متأصل. والروح الإنسانية لم تشعر بالانتماء إلى الكون الحديث: صحيح أن الروح تستطيع أن تمجّد شعراً وموسيقاها، ميتافيزيقها ودينها الخاصين، غير أن هذه لا تجد لها أي أساس مؤكّد في الكون التجريبي.

يتكرر الأمر أيضاً مع ثالث ثالث اغتراب الحداثة هذا، أعني الشرخ الكبير الذي أحدثه كانط - حيث نرى محور التحول من الحداثة إلى ما بعد الحداثة. فتسليم كانط بتنظيم عقل الإنسان للواقع ذاتياً، وبالطبيعة النسبية وغير المتجذرة لمعرفة الإنسان، آخر المطاف، تعرض لقدرة من التوسيع والتعميق بفعل حشد من التطورات اللاحقة، من الإنترنتولوجيا، اللسانيات، سوسيولوجيا المعرفة، وفيزياء الكم إلى سايكولوجيا المعرفة، فيزيولوجيا الأعصاب، علم الدلالات، وفلسفة العلوم؛ من ماركس، نيتشه، فيبر، وفرويد إلى هايزنبرغ، كون، وفوكو. إن الإجماع حاسم: ليس العالم بمعنى جوهري ما، إلا تركيباً مهيكلًا. وما المعرفة الإنسانية إلا معرفة تفسيرية وتأويلية

جذرياً. ليس ثمة أي حقائق مبرّاة من وجهات النظر. ما من فعل تصور وإدراك إلا ويكون عَرَضياً، متوسطاً مشروطاً، مؤطراً، ومشبعاً نظرياً. فلفظة البشر لا تستطيع أن ترسي أساسها في واقع مستقل. المعنى يصنعه العقل ويتعذر افتراضه كاملاً في الموضوع، في العالم الذي هو خارج العقل وخلفه، لأن ذلك العالم يستحيل التواصل معه دون التشبع المسبق بطبيعة العقل الخاصة. كذلك لا يمكن حتى افتراض ذلك العالم على نحو مبرر. يسود نوع من الشك المتطرف، لأن ما يعرفه الإنسان ويختبره ليس، في النهاية، إلا نوعاً من الإسقاط إلى درجة غير محسومة.

وهكذا فإن الاغتراب الكوزمولوجي لوعي الحداثة، الذي أطلقه كوبرنيك والاغتراب الوجودي الانطولوجي، الذي أطلقه ديكرت جرى استكمالهما بالاغتراب المعرفي (الاستمولوجي) الذي أطلقه كانط: إنه سجن اغتراب الحداثة، ثلاثي الأسوار المتساندة.

يطيب لي أن أشير هنا إلى التشابه المدهش بين هذه الحالة للأمور وبين الوضع الذي اشتهر غريغوري بيتسو بوصفه على أنه «مأزق مزدوج» (أمران أحلاهما مر): الوضع الإشكالي المستحيل الذي لا تلبث مطالب متناقضة تبادلياً فيه أن يفضي إلى الانفصام⁷¹. ففي صياغة بيتسون ثمة أربع مقدمات أساسية ضرورية، لتشكل حالة مأزق مزدوج فيما بين طفل وأم «فصامية»: (1) تكون علاقة الطفل بالأم علاقة تبعية حياتية تجعل الطفل ملزماً بتقويم الرسائل الصادرة عن الأم تقويماً دقيقاً. (2) يتلقى الطفل معلومات متناقضة أو غير قابلة للتوفيق من الأم على مستويات مختلفة، حيث تكون، مثلاً، رسائلها اللفظية متضاربة جذرياً مع «ما وراء الرسائل»، مع السياق غير اللفظي، الذي يتم فيه إيصال الرسالة (مثل الأم التي تقول بعينين تقدحان شرراً وجسم متشنج: «حبيبي، أنت تعلم أنني أحبك كثيراً»). لا يمكن فهم باقي الإشارات هاتين على أنهما متسقتان. (3) لا يمنح الطفل أي فرصة لطرح الأسئلة على الأم التي يتعين عليها إيضاح مضمون الرسالة أو حل التناقض. و(4) لا يستطيع الطفل أن يغادر الساحة، أن يقطع العلاقة. يرى بيتسون أن الطفل يضطر، في مثل هذه الظروف، لتشويه إدراكه للواقعين الخارجي والداخلي على حد سواء، بما يرتب عواقب سايكو مرضية (مرضية نفسية) خطيرة.

إذا قمنا الآن في سياق هذه المقدمات الأربعة بإحلال العالم والكائن البشري محل الأم والطفل على التوالي، فإننا نكون إزاء المأزق المزدوج الحديث، مكثفاً بـ"إيجاز بالغ": (1) تكون علاقة الكائن البشري بالعالم علاقة تبعية حياتية، تلزم الأول بتقويم طبيعة ذلك العالم تقويماً دقيقاً. (2) يتلقى العقل البشري معلومات متناقضة أو غير قابلة للتوفيق عن وضعه نسبة إلى العالم بما يبقي إحساسه السايكولوجي والروحي الداخلي العميق بالأشياء متضارباً مع ما بعد الرسالة العلمية. (3) معرفياً (إبستمولوجياً) لا يستطيع العقل البشري تحقيق أي تواصل مباشر مع العالم. (4) وجودياً، لا يستطيع الكائن البشري أن يغادر الساحة.

تبقى أوجه الاختلاف بين مأزق بيتسون السايكو - مرضي المزدوج والوضع الوجودي الحديث في الدرجة أكثر منها في النوع: فالوضع الحديث مأزق مزدوج استثنائي الإحاطة والعمق، لا يجعله أقل بروزاً على نحو مباشر إلا كونه على درجة عالية جداً من الشمول. إننا بصدد مأزق ما بعد كوبرنيك المتمثل بتحولنا إلى سكان هامشيين لا شأن لهم في كون فسيح، ومأزق ما بعد ديكارت المتمثل بكوننا ذوات واعية، هادفة، وشخصية في مواجهة كون لا واع، بلا هدف، ولا شخصي (موضوعي)، متضاربين مع مأزق ثالث هو مأزق ما بعد كانط، المتمثل بعدم وجود وسائل متاحة تمكن الذوات البشرية من معرفة الكون بجوهره. إننا خارجون من رحم، قابعون، واقع غريب جذرياً عن واقعنا ومقيّدون فيه، واقع يستحيل، فوق ذلك، التواصل المباشر معه عن معرفة.

وهذا المأزق المزدوج للوعي الحديث معترف به بطريقة أو أخرى أقله منذ باسكال، الذي قال: «يرعبني صمت هذه الفضاءات اللانهائية الأبدية». فاستعداداتنا السايكولوجية والروحية متنافرة تنافراً عبثياً مع العالم، الذي يكشفه منهجنا العلمي. نبدو مستقبلين رسالتين اثنتين من وضعنا الوجودي: رسالة تحض على السعي ونكران الذات في سبيل الاهتمام إلى المعنى والتحقق الروحي من جهة؛ ورسالة أخرى تشي بأن الكون، الذي ننتمي إلى جوهره، شديد اللامبالاة بذلك المسعى، بلا روح في طبعه، ومحبط في نتائجه. مستهضون نحن ومسحوقون في الوقت نفسه. فالكون

(الكوزموس) لا إنساني على نحوٍ غير قابل للتفسير، عبثي سخيف، غير أننا، نحن، لسنا كذلك. يبقى الوضع شديد الغموض، متعذر الفهم.

إذا تابعنا تشخيص بيتسون وطبقناه على الوضع الحديث الأكبر، فلا ينبغي أن نُفاجأ بأنواع الردود التي تقدمها النَّفس الحديثة، تجاوباً مع هذا الوضع، وهي تحاول الإفلات من براثن تناقضات المأزق المزدوج المتجذرة. جملة الوقائع الداخلية منها والخارجية تميل إلى أن تكون مشوهة: المشاعر الداخلية مكبوتة ومنكرة، كما في العزوف والخدر النفسي، أو هي موروثة تعويضاً كما في النرجسية ومرض التمرکز على الأنثى؛ أو العالم الداخلي مخضوع له بعبودية على أنه الواقع الوحيد، أو هو مشيئاً ومستغل تشيئاً واستغلالاً عدوانيين. ثمة أيضاً إستراتيجية الفرار، عبر صيغ مختلفة من صيغ النزعة الهروبية: الاستهلاك الاقتصادي الإلزامي، الذوبان في بوتقة وسائل الإعلام، الولع بالصراعات الجديدة، اللجوء إلى المقدسات، الإيديولوجيات، والحُمى القومية، تعاطي المسكرات، والإدمان على المخدرات. وعند تعذر صيانة آليات الهروب، ثمة قلق. بارانويا (جنون ارتياب)، العداء المزمن، نوع من الإحساس بالعجز والاستهداف (تمثيل دور الضحية)، نوع من النزوع إلى الشك بكل المعاني والقيم، نوع من الاندفاع نحو إنكار الذات، نوع من الإحساس بالضيق والعبث دون أي أهداف، نوع من الشعور بتناقض داخلي متعذر الحل، وبنوع من تشظي الوعي. وفي الحالة القصوى: ثمة جملة ردود الأفعال السايكوباثولوجية (المرضية النفسية) المكتملة للفصامي: العنف المدمر للذات، حالات الاستغراق في الأوهام، فقدان الذاكرة، الصُّرَع، النزعة الآلية (اللاإرادية)، الهُوس، النزعة العدمية (الإرهاب). والعالم الحديث يعرف كلاً من ردود الأفعال هذه بتركيبات مختلفة وتشكيلات تلفيقية متباينة، وتبقى حياته الاجتماعية والسياسية على درجة فضائية من الحسم والتقييد.

لا غرابة، إذًا، أن تجد فلسفة القرن العشرين نَفْسَهَا في الوضع الذي نراه الآن. من المؤكد أن الفلسفة الحديثة ابتكرت بعض الردود الفكرية الجريئة على حالة ما بعد كوبرنيك، إلا أن الفلسفة التي هيمنت على قرننا وجامعاتنا لا تشبه شيئاً بمقدار ما تشبه استحواذياً - ملحاحاً متربعا على فراشه دائماً على ربط أربطة حذائه وفكها:

لإخفاقه الدائم في إنجاز مهمة الربط المحكم بنجاح - فيما سقراط، وهيفل، وتوما الإكويني باتوا على قمم الجبال، مستشقين الهواء الجبلي المنعش، ومستمتعين برؤية المشاهد الجديدة وغير المتوقعة.

غير أن هناك ناحية حاسمة واحدة في الحالة الحديثة، تجعلها غير متماهية مع حالة المأزق المزدوج المرضية النفسية (السايكاترية)، ألا وهي حقيقة أن الكائن البشري الحديث ليس، ببساطة، طفلاً لا حول له ولا قوة، بل هو فاعل الانخراط في العالم وشديد الحرص على امتداد إستراتيجية وطريقة نشاط محددين - خطة بروميثوسية هادفة إلى التحرر من الطبيعة والتحكم بها. ظل العقل الحديث دائباً على المطالبة بنمط محدد من التفسير للعالم: ظل منهجه العلمي مصراً على المطالبة بتفسيرات للظواهر تكون تنبؤية على نحو ملموس، ولا شخصية (موضوعية)، ميكانيكوية، وتركيبية، وتلبية لأغراضها، تعرضت جملة تفسيرات الكون هذه لـ «التطهير» المنهجي من سائر المواصفات الروحية والإنسانية. لا نستطيع، بالطبع أن نكون على يقين بأن العالم هو في الحقيقة ما تشي به هذه التفسيرات. نستطيع فقط أن نتأكد من أن العالم غامض وعُرضة لمثل هذه الطريقة من التفسير. تبقى بصيرة كانط سيفاً ذا حدين. فعلى الرغم من أن هذه البصيرة النافذة تبدو، من ناحية، واضحة العالم خلف متناول العقل البشري، فإنها تسلّم، من الناحية الأخرى، بأن العالم اللاشخصي والخالي من الروح في القاموس العلمي الحديث ليس هو القصة كلها بالضرورة. لعل العالم هو النوع الوحيد من القصص التي درج العقل الغربي على امتداد القرون الثلاثة الماضية على عداها قابلة للتسويق فكرياً. يقول إيرنست غلنر: «تمثلت جدارة كانط برؤية حقيقة أن هذا الإلزام أو القسر [فيما يخص التفسير الميكانيكوي اللاشخصي] ليسا في الأشياء، بل فينا نحن» و«تمثلت جدارة فيبر برؤية حقيقة أن نوعاً محدداً تاريخياً من العقول، لا العقل البشري بحد ذاته، هو الخاضع لهذا الإلزام أو القسر»⁷².

ليس أحدٌ طرّف في المأزق المزدوج الحديث الحاسمين، إذًا، مغلقاً مئة بالمئة. صحيح أن الأم، في مثال بيتسون لقصة الأم والطفل الفصامين، ممسكة، إلى هذا الحد أو ذاك،

بجميع الأوراق، لأنها متحركة أحادياً بالتواصل. غير أن عبرة كانت تقول: إن عقدة مشكلة التواصل -لأي مشكلة معرفة الإنسان للعالم- يجب النظر إليها أولاً بوصفها مرتكزة في عقل الإنسان، لا في العالم بوصفه عالماً. ومن الممكن، أن يكون لدى العقل البشري عدد أكبر من الأوراق التي ظل يلعبها إلى الآن. يبقى محور الورطة الحديثة معرفياً (إبستمولوجياً)، وهنا بالذات يتعين علينا أن نفتش عن ثغرة ومخرج.

المعرفة واللاوعي

حين أقدم نيتشه في القرن التاسع عشر على إعلان أن ليس هناك أي حقائق، ثمة تفسيرات فقط، كان يلخص الموروث من فلسفة القرن الثامن عشر النقدية من جهة ويسلط الضوء، من جهة ثانية، على مهمة سايكولوجيا الأعماق (التحليل النفسي) في القرن العشرين وما تنطوي عليه من وعد. طالما كان القول بأن جزءاً لاواعياً، لاشعورياً، من النفس يمارس تأثيراً حاسماً فيما يقوم به الإنسان من إدراك، معرفة، وسلوك فكرة دائبة على التطور في الفكر الغربي، غير أن فرويد هو الذي تولى، عملياً، إيصالها إلى مقدمة مسرح الاهتمامات الفكرية الحديثة. وقد اضطلع فرويد هذا بدورٍ متعدد الجوانب على نحوٍ مذهل في عملية استكمال ونشر الثورة الكوبرنيكية الأكبر. فمن جهة، مثل التحليل النفسي، كما قال في الفقرة الشهيرة الواردة في ختام المحاضرة الثامنة عشرة من محاضراته التمهيدية، الضربة الموجعة الثالثة الموجهة إلى كبرياء الإنسان ومحبه الذات الساذجتين، بعد كل من ضربتي نظرية مركزية الشمس الكوبرنيكية ونظرية التطور الداروينية على التوالي. فالتحليل النفسي أماط اللثام ليس فقط عن حقيقة أن الأرض ليست مركز الكون، وليس فقط عن حقيقة أن الإنسان ليس هو محور الخلق المميز، بل وحتى عن حقيقة أن عقل الإنسان وأناه، إحساس الإنسان الأعلى بأنه ذات عقلانية واعية، ليس إلا إفرازاً حديثاً وهشاً من إفرازات الهو (الايد id) الأصلي، البدائي، كما ليس، بأي من الأشكال، صاحب القول الفصل في أمره هو. فبنظريته التاريخية الثاقبة المخترقة لجملة محدّدات التجربة الإنسانية اللاواعية، احتل فرويد مباشرة موقعاً في سلالة الفكر الحديث الكوبرنيكي الذي ما لبث، بالتدريج، أن أضفى الصفة النسبية على مكانة الكائن البشري. ومثل

كوبرنيك وكانط، مرة أخرى، ولكن على مستوى جديد كلياً، نجح فرويد في تسليط الضوء على الحقيقة الأساسية المتمثلة بأن الواقع الظاهري للعالم الموضوعي يحدده وضع الذات لاشعورياً.

إلا أن بصيرة فرويد كانت، هي الأخرى، سيفاً ذا حدين، وعلى نحو لافت مثل فرويد انعطافاً حاسماً في المسار الحديث. فاكشاف اللاوعي أتاح بحدود التفسير القديمة. وكما سبق لديكارت وتجريبي ما بعد الديكارتية البريطانيين أن أشاروا، فإن المعطى الأول في التجربة الإنسانية هو التجربة الإنسانية نفسها في النهاية - لا العالم المادي، ولا التحولات الحسية لذلك العالم؛ ومع التحليل النفسي بدأت عملية الاستكشاف المنهجي لمقر التجربة والمعرفة الإنسانييتين، للنفس الإنسانية. من ديكارت إلى لوك، بيركلي، وهيوم، ومن ثم إلى كانط، كان تقدم نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) الحديثة قد اعتمد على التحليلات متزايدة الحدة للدور الذي يضطلع به العقل الإنساني في فعل المعرفة. بهذه الخلفية، وبجملة الخطوات الإضافية التي أقدم عليها شوبنهاور، ونيتشه وآخرون، أصبحت المهمة التحليلية التي أقرها فرويد متعذرة الاجتناب، بمعنى من المعاني. باتت الضرورة السايكولوجية الحديثة، ضرورة استعادة اللاوعي، متزامنة تزامناً دقيقاً مع الضرورة المعرفية (الإبستمولوجية) الحديثة - ضرورة اكتشاف المبادئ الأصلية للتنظيم الذهني.

وفي حين أن فرويد كان هو الذي اخترق الحجاب، فإن يونغ هو الذي أدرك جملة العواقب الفلسفية الحاسمة والنقدية لاكتشافات التحليل النفسي، جزئياً لأن الثاني (يونغ) كان أكثر تطوراً على الصعيد المعرفي من الأول - فرويد، نظراً لتعمقه في دراسة كانط والفلسفة النقدية منذ نعومة أظفاره (حتى في ثلاثينيات القرن العشرين كان يونغ مطلعاً متمكناً على مؤلفات كارل بوبر - الأمر الذي يثير دهشة كثيرين من أتباع مدرسة يونغ)⁷³، وجزئياً لأن يونغ كان، من حيث المزاج الفكري، أقل من فرويد ارتباطاً بنزعة القرن التاسع عشر العلمية. إلا أن يونغ كان، قبل كل شيء، مستنداً إلى تجربة أعمق، وقادراً على رؤية السياق الذي كان التحليل النفسي يعمل فيه. وكما قال جوزيف كامبل فإن فرويد كان يصطاد مهمطياً حوتاً - لم يكن يدرك ما يجري أمامه.

ولكن لا أحد منا يدرك ذلك بطبيعة الحال، وما من أحد منا إلا ويعتمد على أن من يأتون بعده سيغضون الطرف عن نواقصه.

وهكذا فإن يونغ كان هو من أدرك أن الفلسفة النقدية كانت، حسب تعبيره هو، «أم السايكولوجيا الحديثة»⁷⁴. صحيح أن كانط كان على صواب حين رأى أن التجربة الإنسانية لم تكن ذرية، كما سبق لهيوم أن كان قد اعتقد، بل مشبعة ببني قلبية؛ إلا أن صياغة كانط لتلك البنى، وهي العاكسة لإيمانه الكامل بالفيزياء النيوتنية، كانت بالضرورة مفرطة الضيق وتبسيطية. بمعنى من المعاني، تماماً كما بقي فهم فرويد للعقل محدوداً بافتراضاته الدارونية المسبقة، بقي فهم كانط محدوداً بافتراضاته النيوتنية المسبقة. أما يونغ فقد تمكن، تحت تأثير تجارب أقوى وأوسع بما لا يقاس على صعيد النفس البشرية، تجاربه هو وتجارب آخرين على حد سواء، من دفع وجهتي النظر الكانطية والفرويدية إلى حدودهما القصوى حتى وصل إلى نوع من الكأس المقدسة للبحث والتقيب الداخليين: نوع من اكتشاف النماذج الأصلية الكونية بكل ما تنطوي عليه من قوة وتعقيد بالغ الفنى بوصفها البنى الأساسية المحددة للتجربة الإنسانية.

كان فرويد قد اكتشف أوديبوس [أوديب] والهو (Id) والأنما العليا [Superego] وإيروس (Eros) وتانتانوس (Thanatos)؛ كان قد أدرك الغرائز من منطلقات أنموذجية أصلية جوهرية. إلا أن افتراضاته الاختزالية المسبقة فرضت، عند عدد من المفاصل الحاسمة، قيوداً بالغة القسوة على رؤيته. أما مع يونغ فإن التعددية الكاملة لمعاني النماذج الأصلية بات مكشوفة، واللاوعي الشخصي لدى فرويد، المنطوي على مضامين مكبوتة ناجمة عن صدمات بيوغرافية (سيرية)، ونفور الأنا من الغرائز في المقام الأول، ما لبث أن انفتح على لاوعي جماعي منمط أنموذجياً أصلياً لم يكن نتاج الكبت بمقدار ما كان الأساس البدائي الأصلي للنفس بالذات. ويكشفه التوضيحي المتدرج لللاوعي نجاح التحليل النفسي في تحقيق نوع من إعادة التحديد جذرياً للغز المعرفي الذي كان كانط أول من طرحه - وهو ما فعله فرويد بصورة محدودة وبما يشبه الغفلة، ومن ثم أقدم على فعله يونغ على مستوى أشمل وأوعى ذاتياً.

ولكن الأسئلة التي تبقى معلقة هي: ما الطبيعة الفعلية لهذه النماذج الأصلية؟ ما معنى اللاوعي الجماعي؟ وكيف تسنى لأي من هذا وتلك أن يفعل فعله في النظرة العالمية العلمية أو في النظرة العلمية إلى العالم؟ على الرغم من أن النظرة الأنموذجية الأصلية اليونانية تمخضت عن قدر كبير من إغناء وتعميق الفهم الحديث للنفس، فإنها يمكن أن تبدو أيضاً، في نواح معينة، وكأنها مجرد تعزيز للاغتراب المعرفي الكانطي. وكما دأب يونغ على التأكيد عبر العديد من السنوات بطريقته الوفية لكانط، فإن اكتشاف النماذج الأصلية كان نتيجة المعاينة والدراسة التجريبيتين للظواهر السايكولوجية، مما أبقاها بريئة من أي مضامين متنافيزيقية ضرورية. ودراسة العقل تمخضت عن معرفة بالعقل، لا بالعالم خلف العقل. والنماذج الأصلية المتصورة على أنها كذلك كانت سايكولوجية، وذاتية بطريقة معينة. فمثل أشكال ومقولات كانط القبلية تقوم هذه النماذج الأصلية المتصورة بهيكلية التجربة الإنسانية دون تزويد العقل البشري بأي معرفة مباشرة للواقع خلفه؛ إنها بنى واستعدادات مورثة سابقة للتجربة الإنسانية ومحددة لطابعها، إلا أن من المتعذر القول: إنها متعالية على النفس البشرية. لعلها الوحيدة الأكثر أساسية بين حشد العدسات المشوّهة المبعّدة لعقل الإنسان عن المعرفة الحقيقية للعالم. لعلها الأنماط الوحيدة الأكثر عمقاً للإسقاط الإنساني.

إلا أن فكر يونغ استثنائي التعقيد بالطبع، وفي مسيرة حياته الطويلة جداً والفاعلة فكرياً شهد تصوره للنماذج الأصلية تطوراً مهماً. كانت النظرة التقليدية التي لا تزال الأوسع انتشاراً إلى النماذج الأصلية اليونانية، الموصوفة للتو، مستندة إلى كتابات يونغ في منتصف الطريق حين كان فكره لا يزال محكوماً، إلى حد كبير، بالافتراضات الفلسفية الديكارتية - الكانطية حول طبيعة النفس وفصلها عن العالم الخارجي. أما في أعماله اللاحقة، ولا سيما فيما يخص دراسته للتزامنات، فقد بدأ يونغ يتحرك نحو تصور للنماذج الأصلية بوصفها أنماط معاني مستقلة تبدو متهيكلية وكامنة في كل من النفس والمادة، بما يفضي، عملياً، إلى حل ثنائية الذات - الموضوع الحديثة. والنماذج الأصلية في هذه النظرة أكثر انطواءً على الألفاظ من المقولات القبلية - أكثر غموضاً في موقعها الوجودي (الإنطولوجي)، أصعب حصراً داخل إطار محدد،

أكثر شبهاً بالتصور الأفلاطوني والأفلاطوني الجديد الأصلي للنماذج الأصلية. بعض جوانب هذا التطور اليوناني المتأخر جرى دفعها قدماً، ببراعة والتباس، من جانب جيمس هيلمان ومدرسة سايكولوجيا النماذج الأصلية، التي عكفت على إنشاء وجهة نظر يونانية تنتمي إلى «ما بعد الحداثة»: وجهة نظر قائمة على الاعتراف بأولية النفس والخيال، وبالواقع والطاقة النفسيتين غير القابلتين للاختزال للنماذج الأصلية، ولكن مع الإصرار، خلافاً لليونغ الشيخ، على تجنب البيانات الميتافيزيقية واللاهوتية لمصلحة نوع من الاحتضان الكامل للنفس بكل ما تنطوي عليه من غموض لانهائي بالغ الغنى.

غير أن التطور الأهم معرفياً في تاريخ التحليل النفسي الحديث، بل التقدم الأكثر أهمية في حقل الاختصاص ككل منذ فرويد ويونغ بالذات، بقي متمثلاً بعمل ستانسلاف غروف، الذي دأب، على امتداد العقود الثلاثة الماضية، ليس فقط على تشوير النظرية السايكو ديناميكية، بل وعلى طرح مضامين رئيسة لعدد غير قليل من حقول الاختصاص والمعرفة، بما فيها الفلسفة. لاشك أن قراء كثيرين مطلعون على كتابات غروف، ولاسيما في أوروبا وكاليفورنيا، غير أنني سأقوم هنا، خدمة لغير المطلعين على تلك الكتابات، بعرض خلاصة وجيزة⁷⁵. بدأ غروف طبيباً نفسانياً يعتمد التحليل النفسي، وخلفية أفكاره الأصلية لم تكن يونانية، بل فرويدية؛ غير أن زُبدة عمله تمثلت بتصديق وجهة نظر يونغ الأنموذجية الأصلية على مستوى جديد، وإيصالها إلى تزاوج موفق مع وجهة نظر فرويد البيولوجية والبيوغرافية، وإن على طبقة أعمق بكثير من النفس مقارنة بما سبق لفرويد أن سلم بها.

أساس اكتشافات غروف يكمن في رسده لعدة آلاف من جلسات التحليل النفسي، أولاً في براغ، ومن ثم في ميريلاند مع المعهد القومي للصحة العقلية، حيث درج الخاضعون للمعالجة على استخدام مواد نفسية منشطة استثنائية القوة، خصوصاً مادة الال إس دي (LSD)، وصولاً بعد ذلك إلى استخدام طائفة متنوعة من المناهج العلاجية غير الدوائية المفيدة، بوصفها محفزات لعمليات لاواعية. اكتشف غروف أن الخاضعين المنخرطين في هذه الجلسات ميالون للتعرض تدريجياً لقدر أعمق من

عمليات الاستكشاف للاوعي، عمليات دأبت من خلالها سلسلة محورية من التجارب شديدة التعقيد والكثافة على الانبثاق المطرد. في الجلسات الأولية درج الخاضعون، أنموذجياً، على التحرك نحو الخلف إلى تجارب وصدمات أو كدمات أكبر فأكبر - إلى عقدة أوديب، إلى تدريب التحكم في التواليت، إلى الرضاعة، إلى جملة التجارب الطفولية - التي كانت مفهومة عموماً من منطلق مبادئ تحليل نفسي فرويدية وبدت ممثلة ما يشبه دليلاً مخبرياً على الصحة المنتمية إلى الذاكرة واستيعابها، أن نزعوا إلى الرجوع نحو ما هو أبعد غوصاً في عملية انخراط استثنائية الكثافة في عملية الولادة البيولوجية.

مع أن هذه العملية تعاش على مستوى بيولوجي بأكثر الأشكال صراحة وتفصيلاً، فإنها تعني أو تشيع جراء سلسلة أنموذجية أصلية مميزة ذات قدر لا يستهان به من القوة الخارقة. وقد أفاد الخاضعون بأن لتجارب على هذا المستوى كثافة وكونية شاملة متفوقة كثيراً على ما سبق لهم أن ظنوا. أنه الحد التجريبي لأي كائن بشري فرد. وهذه التجارب تمت في انتظام شديد التباين، وقد تقاطعت فيما بينها بأشكال بالغة التعقيد، إلا أن غروف تمكن، عبر تجريد الأمر من كل هذا التعقيد، من الاهتمام إلى نوع من التسلسل المميز الواضح - التسلسل المنقل من حالة توحد أولية غير متميزة مع رحم الأم، إلى تجربة سقوط وانفصال مباغتين عن تلك الوحدة العضوية الأولية، إلى صراع حياة أو موت عالي الشحنة مع الرحم المتقلص وقناة الولادة، وصولاً إلى تجربة إلغاء كامل. ويتبع هذا على نحو شبه فوري انطلاق تجربة تحرر كوكبي مفاجئة وغير متوقعة، متصورة أنموذجياً لا على أنها ولادة جسدية وحسب، بل بوصفها ولادة روحية جديدة أيضاً، مع بقاء الولادتين متمازجتين تمازجاً عجيلاً.

يتعين عليّ هنا أن أذكر أنني عشت ما يزيد على عشر سنوات في معهد إيسالن ببلدة بيغ سور الكاليفورنية، حيث شغلت منصب مدير البرامج، وأن جل الأشكال القابلة للتصور من العلاج والتحول الشخصي، كبيراً كان أم صغيراً، جاء عبر إيسالن، في غضون تلك السنوات. وعلى صعيد الفاعلية العلاجية، كانت تدايير غروف هي الأقوى بما لا يقاس؛ لم يكن ثمة أي مجال للمقارنة. غير أن الثمن كان باهظاً - كان الثمن مطلقاً بمعنى من المعاني: تم اختبار إعادة عيش ولادة المرء في سياق

أزمة وجودية وروحية بالغة العمق، مع قدر هائل من الكرب الجسدي، من العصر والضغط غير القابلين لأن يطاقا، من التضييق الشديد للآفاق الذهنية، من نوع من الاغتراب اليأس وخلو الحياة النهائي من المعنى، من نوع من الشعور بذهاب العقل دونما رجعة، وأخيراً من نوع من المجابهة المنطوية على احتمال الانسحاق مع الموت - مع فقدان كل شيء على جميع الأصعدة المادية، السايكولوجية، الفكرية، والروحية. ولكن الخاضعين يتحدثون عادة، بعد استكمال هذا المسلسل الاختباري الطويل، عن التمتع بنوع مسرحي مثير من اتساع الآفاق، بتغير جذري لوجهة النظر إلى طبيعة الواقع، بشعور استيقاظ مفاجئ، بإحساس بعودة الارتباط الأساسي مع الكون، كل ذلك بصحبة إحساس عميق بشفاء سايكولوجي وتحرر روحي. لاحقاً في هذه الجلسات وأخرى لاحقة، تحدثوا عن استحضار ذكريات وجود رحمي سابق للولادة، منبثق أنموذجياً بالارتباط مع التجارب الأنموذجية الأصلية ذات العلاقة بالفردوس، وبالتوحد الصوفي مع الطبيعة أو مع السماء أو مع إلهة الأم العظيمة، وبذوبان الأنا وجُداً في بوتقة الكون، وبالاستغراق في الواحد المتعالي، وبصيغ أخرى من التجارب التوحيدية الصوفية. وقد عد فرويد حميميات هذا المستوى من التجربة التي كان قد لاحظها «الشعور الأوقيانوسي»، بالرغم من أنه لم يشر إلى ما هو أبعد من تجارب وحدة الرضاعة الطفولية مع الأم على الصدر - نسخة أقل عمقاً من الوعي الأولي غير التمايز للحالة الرحمية.

ومن منطلق العلاج النفسي، وجد غرووف أن أعمق منابع الأعراض والآلام السايكولوجية تعود إلى ما هو أبعد من صدمات الطفولة والأحداث البيوغرافية لتصل إلى تجربة الولادة نفسها، وثيقة التشابك مع التصدي للموت. ولدى حلها بنجاح فإن هذه التجربة تميل إلى التمهض عن اختفاء مسرحي مثير (درامي)، لمشكلات سايكولوجية مزمنة وراسخة، بما فيها حالات وأعراض سبق لها أن أثبتت أنها عصية على برامج علاجية سابقة. ولا بد من التأكيد هنا: أن مسلسل تجارب «ما قبل الولادة» يتم أنموذجياً على عدد من المستويات دفعة واحدة، ولكنه ينطوي، على نحو شبه دائم، على مكون خلويوي كثيف. أما التطهر الجسدي الكامن في إعادة

عيش صدمة الولادة فقد كان استثنائي القوة وكاشفاً بوضوح عن السبب الكامن وراء العجز النسبي لأكثرية أشكال العلاج القائمة على أساس التحليل النفسي، التي ظلت في الغالب مستندة إلى تبادل الكلام، وتبدو، بالمقارنة، بعيدة عن خدش السطح. فتجارب ما قبل الولادة التي ظهرت في أعمال غرووف كانت سابقة على الكلام، خليوية، وجوهرية. فهي لا تتم إلا حين تكون قابلية الأنا الاعتيادية للتحكم قد جرى التغلب عليها، إما عبر استخدام مادة منشطة محفزة أو آلية علاجية، أو من خلال القوة التلقائية للمادة اللاواعية.

ومع ذلك فإن هذه التجارب كانت هي الأخرى أنموذجية أصلية عميقة من حيث الطابع. وبالفعل فقد ظل التصدي لهذا المسلسل ما قبل الولادي يمكن الخاضعين من امتلاك إحساس بأن الطبيعة نفسها، بما فيها الجسد البشري، إن هي إلا إناء أو وعاء لما هو أنموذجي أصلي، بأن العمليات الطبيعية هي عمليات أنموذجية أصلية - رؤية سبق لفرويد ويونغ، كليهما، أن قارباها، ولكن من اتجاهين متعاكسين. وبمعنى من المعاني فإن عمل غرووف وفرّ أساساً بيولوجياً أكثر وضوحاً للنماذج الأصلية اليونغية، مع إضفاء خلفية أنموذجية أصلية أكثر وضوحاً على الفرائز الفرويدية. والتصدي للولادة والموت في هذا المسلسل يبدو مجسداً لنوع من نقطة التحويل بين بُعدين، لنوع من المحور الجاسر بين ما هو بيولوجي وما هو أنموذجي أصلي، بين ما هو شخصي وما هو عابر للأشخاص، بين الجسد والروح. استعادياً يمكن النظر إلى تطور التحليل النفسي على أنه إرجاع تدريجي لوجهة النظر البيوغرافية - البيولوجية الفرويدية إلى فترات أكبر فأكبر من الحياة الفردية وصولاً، لدى بلوغ محطة مجابهة الولادة بالذات، إلى تنوع تلك الإستراتيجية بنوع من الإنكار الحاسم للنزعة الاختزالية الفرويدية المتزمتة (الأرثوذكسية)، انفتاح تصور التحليل النفسي على إنطولوجيا تجربة إنسانية أكثر تعقيداً واتساعاً على نحو جذري. وكانت النتيجة فهماً للنفس التي هي، مثل تجربة مسلسل ما قبل الولادة بالذات، متعددة الأبعاد على نحو يتعذر اختزاله.

ثمة حشد من المضامين المستخلصة من عمل غرووف يمكن أن تناقش هنا - وثمة رؤى ذات علاقة بجذور النزعة الذكورية في الخوف اللاواعي (اللاشعوري) من

الجسد الأنثوي الولود؛ بجذور عقدة أوديب في الصراع الأكثر أولية وعمقاً بما لا يقاس ضد التقلصات الرحمية، التي تبدو عقابية وقناة الولادة المقيدة لاستعادة الوحدة مع رحم الأم المُغذّي؛ بجذور حالات مرضية - نفسية محددة مثل الاكتئاب، الرهبة، العصابات الكابوسية الضاغطة، الاضطرابات الجنسية، المازوشية السادية، الجنون، الانتحار، الإدمان، حالات الخلل النفسي المختلفة، جنباً إلى جنب مع اضطرابات سايكولوجية جماعية، مثل النزوع إلى الحرب والنظام الشمولي. يستطيع المرء أن يناقش النتيجة التوضيحية الرائعة، التي حققها عمل غروفر على صعيد النظرية السايكو-ديناميكية، إذ جمع ليس فرويد ويونغ فحسب، بل وكلاً من رايش، رانك، أدلر، فرنيتشي، كلاين، فيربيرن، ويتيكوت، إيركسوت، ماسلو، يزلز، ولينغ. غير أن هاجسي هنا ليس علاجياً نفسياً، بل هو فلسفي، وفي حين أن مساحة ما قبل الولادة هذه شكلت العتبة الحاسمة بالنسبة إلى التحول العلاجي، فإنها أثبتت أيضاً أنها المساحة المحورية بالنسبة إلى قضايا فلسفية وفكرية رئيسة. ومن ثم فإنني سأقوم بحصر النقاش بجملة العواقب والمضامين المحددة التي ينطوي عليها عمل غروفر بالنسبة إلى وضعنا المعرفي الحالي.

وفي هذا السياق، ثمة تعميمات حاسمة معينة مستمدة من الأدلة السريرية ذات علاقة:

أولاً، ثمة المسلسل الأنموذجي الأصلي المتحكم بظواهر ما قبل الولادة من الرحم عبر قناة الولادة إلى الولادة الذي عيش بوصفه جدلاً (ديالكتيكاً) قوياً في المقام الأول - المسلسل المنطلق من حالة وحدة أولية غير متميزة إلى حالة إشكالية قائمة على التقييد، والصراع، والتناقض، مع شعور مصاحب بالانفصال، الثنائية، والاغتراب؛ وصولاً، في النهاية، عبر المرور بمرحلة إلغاء كاملة إلى تحرير خلاصي غير متوقع يتغلب على حالة الاغتراب المتوسطة من جهة، ويحققها من جهة ثانية - حيث تتم استعادة الوحدة الأولية، ولكن على مستوى جديد يحافظ على إنجاز المسار كله.

ثانياً، كثيراً ما يعاش هذا الجدل (الديالكتيك) النموذجي الأصلي بالتزامن على مستويين فردي، وآخر جماعي، أقوى غالباً، بما يبقى الانتقال من الوحدة البدئية عبر الاغتراب إلى الحل التحرري، جازياً من منطلق التطور الحاصل في ثقافة كلية، مثلاً، أو لدى البشرية بأسرها - حيث خروج الجنس البشري، الهوموسايبان، من رحم الطبيعة ليس أقل شأنًا من خروج الطفل الفرد من رحم الأم. ما هو شخصي وعابر للأشخاص متساويان في الحضور هنا، مندمجان اندماجاً لا ينفصل، بما مكّن الأونطولوجيني ليس فقط من استحضار الفيلوجيني، بل وبالافتتاح عليه بمعنى من المعاني.

وثالثاً، يعاش هذا الجدل (الديالكتيك) النموذجي الأصلي أو يُسجّل على أصعدة كثيرة - جسدية، سايكولوجية، فكرية، وروحية - وعلى أكثر من صعيد من هذه الأصعدة دفعة واحدة غالباً، وجميعها في تضافر مركب. وكما سبق لفرويف أن أكد فإن الأدلة السريرية لا تشي بوجوب رؤية تسلسل ما قبل الولادة هذا كما لو كان قابلاً، ببساطة، لأن يُعزى إلى صدمة الولادة؛ لعل عملية الولادة البيولوجية نفسها هي، على ما يبدو، تعبير عن عملية أنموذجية أصلية متجذرة أكبر يمكن أن تتجلى بأبعاد كثيرة، على النحو الآتي:

- مادياً يعاش تسلسل ما قبل الولادة بوصفها حملاً وولادة، انتقالاً من الاتحاد التكافلي مع الرحم المغذي المحيط بكل شيء، عبر نمو تدريجي للتعقد والتفرد في داخل ذلك النسيج، وصولاً إلى المجابهة مع الرحم المنقلص، قناة الولادة، والولادة أخيراً.
- سايكولوجياً تكون التجربة تجربة حركة من حالة وعي ما قبل أناني غير مميز وأولي، إلى حالة تفرد وانفصال متزايد بين الذات والعالم، اغتراب وجودي متنام، وصولاً، أخيراً، إلى تجربة موت الأنا، متبوعة بولادة سايكولوجية جديدة؛ وكثيراً ما يجري ربط هذا على نحو معقد بالتجربة البيوغرافية، المتمثلة بالانتقال من رحم الطفولة إلى ملاقات الموت، مروراً بمخاض الحياة ومتاعب الشيخوخة وتقلصاتها.

• دينياً يتخذ هذا التسلسل الاختباري أو التجريبي طيفاً واسعاً من الأشكال، إلا أن الشكل المتكرر على نحو خاص هو الانتقال اليهودي - المسيحي الرمزي من الجنة الأولية إلى عالم المعاناة والموت (الفناء)، مروراً بالسقوط، وبالنفسي إلى مجاهل الانفصال عن السماء، يتبعه خلاص الصلب والبعث (القيامة)، وصولاً إلى عودة الالتحام بين السماء والإنسان. وعلى المستوى الفردي فإن تجربة مسلسل ما قبل الولادة هذه وثيقة الشبه - لعلها متماهية جوهرياً مع - تكريس طقس الموت - البعث في الأديان الباطنية القديمة.

• فلسفياً، أخيراً، تُفهم التجربة، في إطار ما يمكن عدّه منطلقاً أفلاطونياً جديداً - هيغلياً - نيتشويّاً، على أنها عملية تطور جدلية (ديالكتيكية) من اتحاد أولي مهيكّل أنموذجياً أصلياً، عبر نوع من الحلول في المادة بقدر متزايد من التعقيد، التعددية، التفريد، وصولاً إلى حالة غربة مطلقة تتبعها صحوة (انتفاضة) (أوفهيبونغ Aufhebung) مسرحية مثيرة، نوع من التزاوج والالتحام من جديد من كينونة مكتفية ذاتياً دائبة على إلغاء المسار الفردي وإعدامها من ناحية، وتحقيق هذا المسار من ناحية أخرى.

ينطوي هذا المسلسل التجريبي متعدد المستويات على قدرٍ من الأهمية بالنسبة إلى طيف واسع من القضايا المهمة، غير أن المضاعفات المعرفية هي التي يطيب لي أن أبرزها هنا بوصفها استثنائية الأهمية بالنسبة إلى وضعنا الفكري الراهن⁷⁶. فثنائية الذات - الموضوع الأساسية، من وجهة النظر التي توحى بها هذه الأدلة، التي ظلت تتحكم بالوعي الحديث وتحدده - التي أسست للوعي الحديث، التي افترضت عموماً على أنها مطلقة، من المسلمات بوصفها أساس أي نظرة أو تجربة «واقعية» ذات علاقة بالعالم - تبدو متجذرة في حالة أنموذجية أصلية محددة مرتبطة بالصدمة غير المحسومة للولادة الإنسانية، حيث تمت عملية خروج، تعطيل، وإضاعة وعي وحدة عضوية متميزة مع الأم، هالة شراكة مقدسة مع الطبيعة. وهنا بالذات، يمكننا، على المستويين الفردي والجماعي، أن نرى منبع الازدواجية العميقة للعقل الحديث:

بين الإنسان والطبيعة، بين العقل والمادة، بين الأنا (الذات) والآخر، بين التجربة والواقع - ذلك الإحساس الطاغي بأنا مستقلة مفصولة فصلاً غير قابل للحم عن العالم المحيط. نحن هنا بصدد الانفصال المؤلم عن رحم الطبيعة الأزلي الحاض لكل الأشياء، وبصدد تطور الوعي الذاتي الإنساني، وبصدد فقدان الارتباط بنسيج الكينونة والوجود، وبصدد الطرد من الجنة، وبصدد ولوج زمن المادة وتاريخها، وبصدد التحرر من وهم الكون، وبصدد الشعور بالاستغراق الكلي في عالم نقيض زاهر بقوى لاشخصية (موضوعية). إننا أمام الجزع الأولي إزاء احتمال فقدان التحكم والهيمنة، هذا الجزع المتجذر في أعماق الوعي والهلع الكاسحين والطاقين إزاء الموت، وهو الصنو الحتمي الملازم لانبثاق أنا الفرد من النسيج الجماعي. غير أن هناك، قبل كل شيء، ذلك الإحساس العميق بالانفصال (الإنطولوجي) الوجودي (والإبستمولوجي) المعرف في بين الذات (النفس، الأنا) والعالم.

وهذا الإحساس الأساسي العميق بالانفصال لا يلبث أن يتهيكّل في إطار سلسلة المبادئ التفسيرية المشرعنة للعقل الحديث. ليست مصادفة أن يكون الإنسان الذي قام بصياغة الذات العقلانية الحديثة المنفصلة منهجياً للمرة الأولى، أعني ديكارت، هو أول من قام منهجياً بصياغة الكون الميكانيكي تمهيداً للثورة الكوبرنيكية. فالمقولات والمقدمات القبلية للعلم الحديث القائم على افتراض عالم خارجي مستقل تجب معاينته بعقل إنساني مستقل، مصر على تفسير لاشخصي ميكانيكي، رافض لفكرة امتلاك الكون مواصفات روحية، نابذ لفكرة وجود أي معنى أو غرض في الطبيعة، مطالب بتفسير حُرّفي، غير ملتبس لعالم حقائق ثابتة - هذا كله يسهم في ضمان بناء نظرة عالمية متحررة من الوهم باعثة على الاغتراب. وقد أكد هيلمان أن «الأدلة التي نجم عنها دعماً لفرضية معينة مع الخطاب الذي نوظفه للدفاع عنها ليست، سلفاً، إلا جزءاً من الدائرة الأنموذجية الأصلية التي نحن فيها... فالفكرة «الموضوعية» التي نهتدي إليها في خانة المعطيات إن هي إلا الفكرة «الذاتية»، التي نرى المعطيات من خلالها»⁷⁷.

ومن هذا المنظور فإن جملة الافتراضات الديكارتية - الكانطية التي ظلت ممسكة بزمام العقل الحديث، التي أدت إلى إغناء الإنجازات العلمية الحديثة وفرضها، تعكس هيمنة جشتالت أنموذجي أصلي قوي، هيمنة هيكل تجريبي يقوم انتقائياً بغربة الوعي البشري وتشكيله بطريقة تُبقي الواقع ضبابياً، كتيماً، حرفياً، موضوعياً، وغريباً. والأنموذج الإرشادي (البارديغم) الديكارتى - الكانطى يتولى تصديق حالة وعي باتت فيها تجربة الأعماق التوحيدية المبهمة للواقع منطفئةً منهجياً، محررة العالم من الوهم، ومُقحمة الأنا البشرية في العزلة. ومثل هذه النظرة العالمية تبدو كما لو كانت نوعاً من العلبة الميتافيزيقية والمعرفية (الإبستمولوجية)، نوعاً من النظام الهرمسي السحري المغلق العاكس للانقباض المتقلص لعملية الولادة الأنموذجية الأصلية. لعلها الصياغة المتقنة والمتطورة للمكوت أنموذجي أصلي، محدد يتخذ الوعي البشري إطاراً وسجناً، كما لو كان داخل فقاعة أنانية.

المفارقة الساخرة الكبرى المطروحة هنا تكمن بالطبع في أن العالم يكون الصرح الانتقائي الأكثر كمالاً الذي بناه عقل الإنسان، تماماً في اللحظة ذاتها التي يؤمن فيها العقل الحديث بأنه تَطَهَّرَ كلياً من أي إسقاطات إنسانية (انثروبومورفية)، تماماً في اللحظة، التي يستنتج فيها هذا العقل أن العالم لاواعٍ (غير واعٍ)، ميكانيكي، ولاشخصي، بالذات. قام العقل البشري بتجريد الكل من أي ذكاء، هدف، ومعنى قائم على الوعي، وبإدعاء احتكار هذه الأمور حصرياً، ثم يبادر إلى إسقاط آلة على العالم. لعل هذا هو الإسقاط الانثروبومورفي (الإنساني) النهائي، كما لاحظ روبرت شلدريك: آلة من صنع آلة، شيء لم يسبق للطبيعة أن جاد به في الحقيقة. ومن هذا المنظور، فإن خواء العقل الحديث الروحي اللاشخصي بالذات هو الذي انعكس من الداخل على العالم - أو، بكلام أدق، هو الذي تم استنباطه إسقاطياً من العالم.

غير أن قَدَر التحليل النفسي، ذلك التراث المذهل في أصالته الفريدة الذي أسسه فرويد ويونغ، وعبئته تمثلاً بتمكين العقل الحديث من الوصول إلى مستوى إدراك جملة القوى والحقائق الأنموذجية الأصلية التي تعيد ربط الذات الفردية بالعالم، عبر حل لغز النظرة العالمية الثنائية. ومن شأن الأمر أن يبدو استعادياً، في الحقيقة، كما لو

أن التحليل النفسي هو الذي كان قد تعين عليه أن يوصل وعي هذه الحقائق إلى العقل الحديث: إذا بات التعرف على عالم ما هو أنموذجي أصلي متعذراً في فلسفة الحضارة العليا وديانها وعلومها، فإن على هذا العالم أن يعود إلى الانبثاق من جديد من أعماق العالم السفلي للنفس. وكما قال الال وايت، فإن فكرة اللاوعي ظهرت للمرة الأولى واضطلعت بدورٍ متعاظم في تاريخ الغرب الفكري بعد زمن ديكارت مباشرة تقريباً، بادئاً رحلته الصاعدة البطيئة وصولاً إلى فرويد...

وهكذا فإن الحالة الحديثة تبدأ بوصفها حركة بروميثيوسية منطلقة نحو الحرية الإنسانية، ونحو الاستقلال عن النسيج المحيط للطبيعة، ونحو التفرد من الجماعي، إلا أن الحالة الديكارتية - الكانطية لا تلبث، تدريجياً وحتمياً، أن تتطور إلى حالة كافكاوية بيكيتية قائمة على العزلة والعَبَث الوجوديين - حالة مأزق مزدوج مفضية إلى نوع من السُّعار التفكيكي. مرة أخرى، يقوم المأزق الوجودي المزدوج بعكس صورة صادقة لحالة الطفل في أحشاء الأم الوالدة: صورة الطفل الذي يبقى موحدًا تكافلياً مع الرحم المغذي، ثم ينمو ويتطور في ذلك النسيج، ذلك المركز الحبيب لعالم داعم مدرك لكل شيء، ولكنه لا يلبث، أخيراً، أن يصبح غريباً عن ذلك العالم، مقيداً بذلك الرحم، مهجوراً، مسحوقاً، مخنوقاً، مطروداً في حالة من الاضطراب والقلق الشديدين - في حالة متعذرة التفسير من حدة الجرح العميق.

غير أن مجمل تجربة هذا المأزق المزدوج، هذا الجدل (الديالكتيك) بين الوحدة الأولية من ناحية ومخاض الولادة مع ثنائية الذات - الموضوع من ناحية أخرى، لا تلبث، على نحو غير متوقع، أن تفرز حالة ثالثة: حالة إعادة توحيد إنقاذية أو خلاصية للذات المفردة مع النسيج الكلي. وهكذا فإن الطفل تلده الأم وتحصنه، البطل المحرّر يخرج من العالم السفلي، ويصعد ليعود إلى موطنه بعد رحلته الأوديسية الطويلة. تتم المصالحة بين ما هو فردي وما هو كوني. أما المعاناة، والغربة، والوفاة فينظر إليها الآن على أنها ضرورية للولادة، ولخلق الذات: ولاقتراف الخطيئة السعيدة. والحالة التي كانت غير قابلة للفهم أساساً باتت الآن عنصراً ضرورياً من عناصر سياق أكبر من الوضوح الكلي. تحقق الجدل (الديالكتيك)، تم تجاوز الاغتراب. الجرح الناجم عن

الانسلاخ عن الوجود اندمل. العالم تمت إعادة اكتشافه في إطار سحره الأولي. وتمت صياغة الذات الفردية المستقلة وجرت إعادة توحيدها الآن مع قاعدة كينونتها.

تطور النظرات العالمية

هذا كله يشي بأن نظرة معرفية (إبستمولوجية) أخرى، أكثر تطوراً وأشمل، باتت مطلوبة. وعلى الرغم من أن الموقف المعرفي (الإبستمولوجي) الديكارتي - الكانطي ظل الأنموذج الإرشادي (الباراديغم) السائد بالنسبة إلى العقل الحديث، فإنه لم يكن الوحيد، لأن نظرة معرفية (إبستمولوجية) مختلفة جذرياً بدأت تطفو على السطح في الوقت نفسه الذي شهد بلوغ التنوير أوجّه الفلسفي مع كانط بالذات - متجلية أولاً في غوته بدراسته للأشكال الطبيعية، مطورة في اتجاهات جديدة على أيدي شيلر، شلنغ، هيغل، كولريج وإيمرسون، منسقة في غضون القرن الماضي على يد رودلف شتاينر. وكل من هؤلاء المفكرين ترك بصمته المميزة الخاصة على النظرية المتطورة، إلا أن المشترك بين الجميع بقي متمثلاً بنوع من القناعة الراسخة بأن علاقة عقل الإنسان بالعالم ليست، آخر المطاف، ثنائية، بل تشاركية.

من حيث الجوهر لم يكن التصور البديل مناقضاً لنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) عند كانط، بل متجاوزاً لها، مستوعباً إياها في إطار فهم أوسع وأكثر حصافة للمعرفة الإنسانية. قام التصور الجديد على الإقرار الكامل بصواب بصيرة كانط النقدية النافذة، بصيرة أن كل المعرفة الإنسانية عن العالم المحددة بمعنى من المعاني بمبادئ ذاتية؛ غير أن هذا التصور، بدلاً من عدّ هذه المبادئ منتمية آخر المطاف إلى ذات إنسانية مستقلة، وغير متجذرة في العالم بمعزل عن معرفة الإنسان، رأى أن هذه المبادئ الذاتية ما هي في الحقيقة إلا نوع من التعبير عن وجود العالم الخاص، وأن العقل الإنساني ليس في النهاية إلا أداة التجلي، عملية التجلي الذاتي، الخاصة للعالم. ومن وجهة النظر هذه فإن الواقع الجوهري للطبيعة ليس منفصلاً، ومكتفياً ذاتياً، وكاملاً وحده، بما يمكن عقل الإنسان من معاينته «موضوعياً»، وتسجيله من الخارج. لعل الأصح هو أن حقيقة الطبيعة المتكشفة لا تتبثق إلا مع الانخراط الفاعل لعقل الإنسان. فحقيقة الطبيعة ليست ظاهراتية فقط، ولا هي مستقلة وموضوعية؛ إنها

مقولة، بالأحرى، لا تظهر إلى الوجود إلا من خلال فعل المعرفة الإنسانية بالذات. تغدو الطبيعة واضحة ومفهومة لذاتها من خلال عقل الإنسان.

في هذه النظرة، تطفئ الطبيعة على كل الأشياء، والعقل الإنساني بكل كماله ليس بحد ذاته إلا تعبيراً من تعبيرات وجود الطبيعة الجوهرية. والحقيقة الأعمق للعالم لا يطفو على السطح إلا حين يبادر العقل البشري بنشاط إلى استحضار الطاقات الكاملة لخيال منضبط من داخله، وإلى إشباع رصده التجريبي بالبصيرة الأنموذجية الأصلية النافذة. إن حياة داخلية متطورة ضرورية، إذاً، بالنسبة إلى المعرفة. وفي أكثر تعبيراته عمقاً وصدقاً لا يقوم الخيال الفكري بمجرد عكس أفكار على الطبيعة من زاويته الدماغية المنزلة. لعل الصحيح هو أن الخيال يبادر، من داخل أعماقه الخاصة، إلى الاتصال المباشر مع العملية المبدعة في الطبيعة، إلى تحقيق تلك العملية في داخله، وإلى التعبير الواعي عن حقيقة الطبيعة. ومن هنا فإن البدهة الخيالية ليست تشويهاً ذاتياً بل هي الترجمة الإنسانية لكلية تلك الحقيقة الأساسية التي مزقتها التصور الثنائي. والخيال البشري نفسه يبقى جزءاً من حقيقة العالم المتأصلة؛ دونه يظل العالم ناقصاً بمعنى من المعاني. وكل من الأشكال الرئيسة من ناحية والثنائية المعرفية (الإبستمولوجية) من ناحية ثانية - وهما الإدراكان التقليدي ما قبل النقدي والنقدي ما بعد الكانطي للمعرفة الإنسانية - يتم التصدي لهما هنا ومزاجتهما. فمن جهة لا يكتفي عقل الإنسان بإنتاج مفاهيم «متطابقة» مع أي واقع خارجي؛ ولكنه لا يصر أيضاً، من الجهة الأخرى، على «فرض» نظامه هو، ببساطة، على العالم. لعل حقيقة العالم تبقى حريصة على تأكيد ذاتها في إطار العقل البشري ومن خلاله.

من الممكن فهم إبستمولوجيا (نظرية معرفة) المشاركة، تلك التي طورها بطرق مختلفة كل من غوته، وهيغل، وشتاينر، وآخرين، لا بوصفها نكوصاً إلى هالة قداسة مشاركة ساذجة، بل على أنها محصلة جدلية (ديالكتيكية) لمسيرة التطور الطويلة من الوعي الأولي اللامتمايز وصولاً إلى الاغتراب الثنائي. إنها تستوعب فهم ما بعد الحدثة للمعرفة ولكنها تتجاوزها. فالطابع التفسيري والبنائي للمعرفة الإنسانية

معترف به مئة بالمئة، إلا أن علاقة الطبيعة الحميمة، المتداخلة، والمتوغلة في كل شيء من الكائن والعقل الإنسانيين تتيح فرصة التغلب الكامل على العاقبة الكانطية للاغتراب المعرفي (الإبستمولوجي). لا تكتفي الروح الإنسانية بمجرد فرض نظام الطبيعة الظاهراتي؛ بل لعل روح الطبيعة تقوم بطرح نظامها الخاص من خلال العقل البشري، حين يكون هذا العقل عاكفاً على توظيف مجمل طاقم ملكاته - الفكرية، الإرادية، العاطفية، الحسية، الخيالية، الجمالية، الغطاسية (التجلوية)، وبمثل هذه المعرفة، يقوم العقل الإنساني بـ «العيش في قلب» النشاط الإبداعي للطبيعة. ومن ثم يبادر العالم إلى الإفصاح عن معناه عبر الوعي البشري. ومن ثم فإن من الممكن عدُّ اللغة الإنسانية نفسها أداة متجذرة في واقع أعمق، مرآة عاكسة لمعنى الكون المتكشف. فالمضمون الفكري الدائب على التطور للعالم يحقق، عبر الذكاء الإنساني بكل فرديته الشخصية، عَرَضِيَّته، وصراعه، صيغته الواعية. نعم، تتم هيكلة معرفة العالم بمساهمة العقل الذاتية؛ ولكن ذلك الإسهام يتم استحضاره غائباً من قبل الكون، خدمة لتجليه الذاتي الخاص. لا يقوم الفكر الإنساني ولا يستطيع أن يقوم بعكس أي حقيقة موضوعية جاهزة في العالم؛ لعل الحقيقة العالمية تحقق، بالأحرى، وجودها حين تولد في عقل الإنسان. كما يبادر النبات في مرحلة معينة إلى الازدهار، ويبادر الكون إلى التمعُّض عن مستويات جديدة من المعرفة الإنسانية. وكما سبق لهيغل أن أكد فإن تطور المعرفة الإنسانية هو تطور البوح الذاتي، أو التجلي الذاتي، للعالم.

من شأن مثل هذا المنظور أن يشي، بطبيعة الحال، بأن الأنموذج الإرشادي (البارديغم) الديكارتي - الكانطي، ومأزق الوعي الحديث المزدوج المعزز معرفياً (إبستمولوجياً)، ليس مطلقاً. أما إذا اعتمدنا نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) القائمة على المشاركة هذه، وقمنا بضمها إلى اكتشاف غروف لمسلسل ما قبل الولادة مع ما ينطوي عليه هذا المسلسل من جدل (ديالكتيك) أنموذجي أصلي، فإن نتيجة أكثر إثارة للدهشة تطفو على السطح: نتيجة تقول، تحديداً: إن الأنموذج الإرشادي (البارديغم) الديكارتي - الكانطي، ومجمل المسار المفضي إلى الاغتراب الذي اتبعه العقل الحديث بقضه وقضيضه لم يكن، في الحقيقة، خطأ مجرداً، وانحرافاً إنسانياً

مؤسفاً، مجرد إظهار لعمى الإنسان، بل كان، بالأحرى، عاكساً لعملية أنموذجية أعمق بكثير، فرضتها قوى هي فوق ما هو بشري فقط. فالتقلص القوي للرؤية الذي عاشه العقل الحديث، في هذه النظرة، كان بعد ذاته تعبيراً صادقاً عن تكشف الطبيعة، وعن عملية مفعلة من خلال ذكاء إنساني متعاطم الاستقلالية، عملية بلغت الآن مرحلة شديدة الحسم من التمجيد. ومن وجهة النظر هذه، فإن نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) الثنائية المستمدة من كانط والتنوير ليست، ببساطة، نقیضة نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) القائمة على المشاركة المستمدة من غوته والرومنطيقية، بل هي، بالأحرى، مجموعة فرعية مهمة تابعة لها، مرحلة ضرورية من مراحل تطور العقل البشري. وإذا كان هذا الكلام صحيحاً فإن أعداداً غير قليلة من المفارقات الفلسفية المقيمة منذ زمنٍ طويل قد تتضح الآن.

سأركز هنا على ميدان واحد استثنائي الأهمية. إن قدراً كبيراً من الأعمال المثيرة في مجال نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) المعاصرة ينتمي إلى فلسفة العلوم، إلى مؤلفات بوبر، كون، وفيرأبند قبل وفوق كل شيء. غير أن فلاسفة العلوم ظلوا، رغم هذه المؤلفات، وربما بسببها، بالأحرى، وهي المؤلفات التي أماطت اللثام، بعددٍ كبير من الطرق، عن الطبيعة النسبية والتفسيرية جذرياً للمعرفة العلمية، في مواجهة مأزقين أساسيين صارخين - مأزق تناوله بوبر وآخر عكف على معالجته كل من كون وفيرأبند.

مع بوبر وجدت مشكلة المعرفة العلمية، التي تركها هيوم وكانط معلقة حلاً عبقرياً. فبالنسبة إلى بوبر، كما بالنسبة إلى العقل الحديث، يقارب الإنسان العالم بوصفه - الإنسان - غريباً - غير أنه غريب متعطش للتفسير، ومتمتع بملكة اختراع الأساطير، القصص، النظريات مع استعداد لاختبارها. أحياناً، نتيجة الحظ والعمل الدؤوب والشاق مع عدد كبير من الأخطاء يتم اكتشاف نفاذ أسطورة معينة. تسارع النظرية إلى إنقاذ الظواهر؛ يا للتخمين الموفق! إنها عظمة العلم حيث يتم، عبر مزاجية سعيدة أحياناً بين الصرامة وروح الابتكار، الاهتمام إلى حقيقة أن تصوراً إنسانياً خالصاً قد يكون نافذاً في العالم التجريبي، أقله مؤقتاً. غير أن إشارات استهزام كبيرة تبقى فاعرة أفواهاها: كيف تكون التخمينات الموفقة، الأساطير الناجحة، ممكنة، في النهاية؟ كيف يستطيع العقل البشري حيازة المعرفة الصحيحة إذا كان ما

يجري اختباره مجرد أساطير مُسْقَطة؟ ما الذي يجعل هذه الأساطير نافذة؟ إذا لم يكن العقل الإنساني على صلة بأي حقيقة معينة قبلية، وإذا كانت جميع أشكال الرصد مشبعة سلفاً بافتراضات غير مؤكدة عن العالم، فكيف لهذا العقل أن يتصور نظرية ناجحة حقاً؟ جاء رد بوبر على هذا السؤال على شكل الزعم بأن «الحظ» هو صاحب القول الفصل في النهاية - إلا أن هذه الإجابة لم تكن مقنعة على الإطلاق. إذ ما الذي يجعل خيال أي غريب قادراً على أن يتصور أن أسطورة محددة نافذة، داخلياً، على نحو رائع في العالم التجريبي بما يمكنها من أن تشكل أساساً لحضارات كاملة (كما في مثال نيوتن)؟ كيف يمكن لشيء ما أن يأتي من لا شيء؟

أعتقد أن ليس ثمة سوى حل مقنع واحد لهذا اللغز، وهو حل أوحى به الإطار المعرفي (الإبستمولوجي) القائم على المشاركة الواردة خلاصته قبل قليل: بمعنى أن جملة التخمينات والأساطير الجريئة التي ينتجها العقل البشري في سعيه إلى امتلاك المعرفة تأتي من شيء أعمق بكثير من مجرد مصدر إنساني خالص. تأتي من منبع الطبيعة بالذات، من اللاوعي الكوني الكلي، الذي يطرح عبر العقل البشري والخيال الإنساني واقعه الخاص المتكشف تدريجياً. ومن هذا المنظور فإن أي نظرية عائدة إلى كوبرنيك ما، إلى نيوتن ما، أو إلى أينشتاين ما، ليست ثمرة حظ غريب معين؛ لعلها عاكسة لصلة قرابة العقل الإنساني الجذرية مع الكون (الكوزموس). إنها عاكسة لدور العقل البشري المحوري بوصفه قناة معنى الكون المتكشف. ومن هذا المنظور لا يكون ارتياحي ما بعد الحداثة ولا الفيلسوف الدّهري على صواب في رأيهما المشترك حول افتقار النموذج الإرشادي (البارديغم) العلمي، آخر المطاف، إلى أي أساس كوني. فذلك النموذج الإرشادي ليس هو نفسه إلا جزءاً من عملية تطور أكبر.

نستطيع الآن أيضاً أن نقترح حلاً لتلك المعضلة الأساسية، التي تركها كون معلقة - معضلة تفضيل أنموذج إرشادي (بارديغم) في تاريخ العلم على آخر إذا كانت النماذج الإرشادية غير متناسبة في النهاية، إذا كانت مقارنة أحدها بالآخر بصرامة أمراً متعذراً. وكما قال كون فإن كل أنموذج إرشادي يميل إلى إيجاد معطياته الخاصة وطريقته المحددة في تفسير تلك المعطيات بأسلوب بالغ الشمول والتسويق الذاتي إلى

درجة أن علماء ناشطين في نماذج إرشادية مختلفة، يبدون موجودين في عوالم متباينة كلياً. وعلى الرغم من أن أنموذجاً إرشادياً معيناً يبدو متفوقاً على آخر في إحدى دوائر المفسرين العلميين، فليس ثمة أي طريقة لتبرير مثل ذلك التفوق إذا كان كل أنموذج إرشادي عاكفاً على التحكم بقاعدة معطياته وإشباعها. كذلك ليس هناك أي إجماع بين العلماء حول أي مقياس مشترك أو قيمة مشتركة - مثل الدقة النظرية، أو الاتساق، أو الاتساع، أو البساطة، أو مقاومة التزوير، أو التطابق مع نظريات معتمدة في اختصاصات أخرى، أو الخصوبة في مجال اللقى البحثية الجديدة - التي يمكن اعتمادها بوصفها معياراً كونياً شاملاً للمقارنة. إن القيمة التي تُعد الأكثر أهمية تتباين بين حقبة علمية معينة وأخرى، بين اختصاص محدد وآخر، بل حتى بين جماعات بحثية منفردة. فما الذي يستطيع إذاً، تفسير تقدم المعرفة العلمية، إذا كان كل أنموذج إرشادي مستنداً انتقائياً إلى أنماط متميزة من التفسير وحُزم متباينة من المعطيات والقيم العلمية المختلفة؟

ظل كون على الدوام يرد على هذه المشكلة بالقول بأن القرار عائد، في النهاية، إلى الجماعة العلمية النافذة، التي توفر القاعدة الأخيرة للتسويغ. غير أن هذا الرد يبدو، كما شكوا علماء كثيرون، ناسفاً أساس المشروع العلمي بالذات، تاركاً إياه تحت رحمة جملة عوامل سوسيولوجية وشخصية دائبة ذاتياً على تشويه الحكم العلمي. وبالفعل فإن العلماء عموماً، كما أثبت كون نفسه، لا يُقدِّمون علمياً على ممارسة المساءلة الجديدة والمعقدة للأنموذج الإرشادي السائد، أو على اختباره عبر مقارنته ببدائل أخرى، لأسباب عديدة -تربوية، اقتصادية- اجتماعية، ثقافية، سايكولوجية - أكثريتها لاشعورية أو لاواعية. يبقى العلماء، كتل سائر البشر، ملتزمين بمعتقداتهم. فما الذي يفسر إذاً، آخر المطاف، تقدم العلم وانتقاله من أنموذج إرشادي إلى آخر؟ هل ثمة أي علاقة لتطور المعرفة العلمية بـ «الحقيقة» أم أن الأمر لا يعدو كونه أثراً سوسيولوجياً؟ وعلى نحو أكثر تطرفاً، مع مقولة بول فيرأبند المعروفة «أي شيء وارد» في معركة النماذج الإرشادية: إذا كان أي شيء وارداً، فلماذا يكون شيء معين وارداً دون شيء آخر؟ ولماذا يُعد أي أنموذج إرشادي علمي متفوقاً وإذا كان أي شيء وارداً، فلماذا يكون أي شيء وارداً بالطلق؟

إن الإجابة التي اقترحها هنا هو أن أي أنموذج إرشادي يظهر في تاريخ العلم، يُعترف به على أنه متفوق، على أنه صحيح ونافذ، تحديداً حين يكون ذلك الأنموذج الإرشادي متناغماً مع الحالة الأنموذجية الأصلية الراهنة للنفس الجماعية المتطورة. وأي أنموذج إرشادي يبدو مسوَّغاً قدرأً أكبر من المعطيات، معطيات أكثر أهمية، يبدو أكثر خطورة، وأرسخ علماً، وأقوى جاذبية، لأنه ما لبث، أساساً، أن أصبح، أنموذجياً أصلياً، متناسباً مع تلك الثقافة أو ذلك الفرد في تلك اللحظة من لحظات مسيرة التطور. وآليات هذا التطور الأنموذجي الأصلي تبدو جوهرياً مماثلة لآليات عملية ما قبل الولادة. فوصف كون للجدل (الديالكتيك) الدائر بين العلم العادي وثورات النماذج الإرشادية الكبرى متناظر على نحوٍ مدهش وصاعق مع آليات ما قبل الولادة التي وصفها غروف: فالسعي إلى المعرفة يتم دائماً في إطار أنموذج إرشادي معين، في إطار بنية نظرية محددة - في رحم يوفر هيكلية مغذية فكرياً، هيكلية راعية لتنامي وتعاضم التعقيد والصقل - إلى أن تعاش تلك الهيكلية، تدريجياً، على أنها مقيدة، نوع من الأسر، ونوع من السجن، متمخضة عن توتر تناقضات غير قابلة للحل، وصولاً إلى أزمة حقيقية في النهاية. وعندئذ يعتلي خشبة المسرح عبقري بروميثيوسي ملهم ومتمتع بنعمة القدرة الداخلية على تحقيق الاختراق اللازم لإنشاء رؤية جديدة تضيء على العقل العلمي إحساساً جديداً بأنه مرتبط معرفياً - مجدداً الارتباط - مع العالم: ثمة ثورة فكرية تتدلح، وثمة أنموذج إرشادي جديد يولد. هنا بالذات نرى لماذا يبادر أمثال هؤلاء العباقرة، بانتظام، على ممارسة اختراقاتهم الفكرية بوصفها عمليات تنوير أساسية، آيات وحي صادرة عن المبدأ الإلهي الخلاق بالذات، كما في هتاف نيوتن مناجياً الرب: «أنا أفكر بأفكارك أنت، مولاي، من بعدك!» فالعقل البشري يتبع الطرق الأنموذجية الأصلية الملفة، المبهجة، المكتشفة من داخله.

وهنا نستطيع أن نرى السبب الكامن وراء رؤية الأنموذج الإرشادي نفسه، مثل الأنموذج الأرسطوطاليسي أو النيوتيني، تحرراً حيناً، وسجناً حيناً آخر. فولادة كل أنموذج إرشادي جديد هي إخصاب أيضاً في رحم نظري ومفهومي جديد، يُطلق عملية الحَمَل، والنمو، والأزمة، والثورة من بدايتها مرة أخرى. ليس كل أنموذج

إرشادي إلا حلقة في مسلسل متكشف، وحين يكون ذلك الأنموذج قد حقق الغرض منه، قد تم تطويره واستغلاله إلى حدوده القصوى، يفقد حالته، ويتوقف عن أن يكون مشحوناً بالشَّبَق الجنسي، يغدو مزعجاً، ومقيداً، وثقيلاً، وشيئاً ينبغي التغلب عليه - في حين يوحي الأنموذج الإرشادي الناشئ بأنه أشبه بميلاد جديد في كون جديد واضح المعالم، غارق في النور. وهكذا فإن كون أرسطو، وبطليموس، ودانتي القديم القائم على التناغم رمزياً مع مقولة مركزية الأرض لا يلبث، تدريجياً، أن يفقد حالته، وأن يصبح أشبه بمشكلة زاخرة بالتناقضات، ومع كل من كوبرنيك وكبلر تنتقل حالة القداسة تلك كلياً إلى الكون القائم على مقولة مركزية الشمس. ولأن تطور التحولات الأنموذجية عملية أنموذجية أصلية، بدلاً من مجرد تطور عقلائي - تجريبي أو سوسولوجي، فإنه يتم تاريخياً على المستويين الداخلي والخارجي كليهما، وعلى الصعيدين «الذاتي» و«الموضوعي» كليهما. فما إن يتغير الجشتالت الداخلي في العقل الثقافي حتى تبدأ الأدلة التجريبية بالظهور، حتى تتم عمليات التقيب عن كتابات ذات علاقة من الماضي على نحو مباغت، حتى تجري صياغة تبريرات معرفية مناسبة، وتحدث بالتزامن تغيرات سوسولوجية داعمة، وتصبح تكنولوجيات جديدة في متناول الأيدي، ويتم اختراع التلسكوب (المراقب) الذي لا يلبث أن يغدو بين يدي غاليليو. وما إن تنبثق استعدادات سايكولوجية وافتراسات ميتافيزيقية جديدة من داخل العقل الجماعي، من أعماق أعداد كبيرة من العقول الفردية على نحو متزامن، لكي يواكبها ويشجعها الظهور المتزامن لمعطيات جديدة، وسياقات اجتماعية ومنهجيات جديدة، وأدوات جديدة تلبى حاجات الجشتالت الأنموذجي الأصلي الناشئ.

وما يحصل في تطور النماذج الإرشادية العلمية، يتكرر في سائر صيغ الفكر الإنساني. فانبثاق أنموذج إرشادي فلسفي جديد، سواء أكان لأفلاطون أم توما الإكويني، كانط أم هايدغر، لا يكون على الإطلاق مجرد نتيجة محاكمة منطقية محسنة لجملة المعطيات المرصودة ببساطة. لعل الأمر يشي بحقيقة أن كل فلسفة، وكل وجهة نظر ونظرية معرفة (إستمولوجيا) ميتافيزيقية، تعكس ميلاد جشتالت تجريبي كوكبي يعني بصيرة الفيلسوف، يتحكم بمحاكاته (ها) وملاحظاته (ها)،

ويؤثر، آخر المطاف، في مجمل السياق الثقافي والسوسيولوجي الذي تأخذ بصيرته الفيلسوف شكلها في إطاره.

إن إمكانية ظهور نظرة عالمية جديدة بالذات تستند إلى الآلية الأنموذجية الأصلية الكامنة في أعماق الثقافة الأكبر. فالثورة الكوبرنيكية التي اندلعت خلال النهضة والإصلاح الديني عكست تماماً للحظة الأنموذجية الأصلية لميلاد الإنسانية الحديثة الخارجة من الرحم الكوني - الكنسي القديم - الوسيط. وعند الطرف الآخر، ليس الانهيار الهائل والجذري لهذه الأعداد الكبيرة من البنى والهيكل - الثقافية، الفلسفية، العلمية، الدينية، الأخلاقية، الفنية، الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية، الذرية، البيئية - في القرن العشرين إلا إحياء بالتفكك والانحلال الضروريين قبل أي ولادة جديدة. ولماذا ثمة الآن ما يشير، على نحو صارخ، إلى وجود زخم جماعي واسع الانتشار متزايد النمو في العقل الغربي يدفع باتجاه صياغة نظرة عالمية كاملية قائمة على المشاركة في جل الميادين؟ باتت النفس الجماعية، على ما يبدو، في قبضة آلية أنموذجية أصلية قوية يحاول العقل الحديث الذي طال تغريبه من خلالها أن يخترق، خارجاً من تقلصات عملية ولادته، متحرراً مما أطلق عليه بليك اسم «الأصفاد التي صنعها العقل»، وصولاً إلى إعادة اكتشاف علاقته الحميمة مع الطبيعة والكون الأرحب والأكبر.

نستطيع، إذاً، أن نتعرف على عدد من هذه المسلسلات الأنموذجية الأصلية، مع كل ثورة علمية، وكل انقلاب في النظرة العالمية؛ إلا أننا نستطيع أن نرى أيضاً جديلاً (ديالكتيكاً) أنموذجياً أصلياً وشاملاً واحداً في مسيرة تطور الوعي الإنساني المنطوي على جميع هذه المسلسلات الأصغر، مساراً إجمالياً طويلاً، بادئاً مع حالة قداسة المشاركة وبالغاً الذروة، بمعنى من المعاني، أمام أعيننا. لعلنا نستطيع، في هذا الضوء، أن نحقق فهماً أفضل للرحلة المعرفية (الإستمولوجية) العظمى، التي قام بها العقل الغربي منذ خروج الفلسفة من رحم الوعي الأسطوري (الميثولوجي) في اليونان القديمة وحتى عصرنا ما بعد الحديث، مروراً بالأحقاب الكلاسيكية، والوسطية، والحديثة: التعاقب الاستثنائي للنظرات العالمية، التسلسل المحمي المثير

للتحولات الطارئة على إدراك العقل البشري للواقع، التطور العجيب والمفزع للغة، انقلاب العلاقات بين الكلي والجزئي، بين المتعالي والكامن، بين الإدراك والفهم، بين الوعي واللاوعي، بين الذات والموضوع، بين الأنا (النفس) والعالم - التحرك المطرد والدؤوب باتجاه التمايز، والتمكين التدريجي للذكاء الإنساني المستقل، والإنشاء البطيء للأنا (النفس) الذاتية، والتحرر الملازم من الانبهار بسحر العالم الموضوعي، كبت الأنموذجي الأصلي والانسحاب منه، تعتقد اللاوعي الإنساني، الاغتراب الكوكبي اللاحق، التفكيك الجذري، وأخيراً، ربما، انبثاق وعي إشراكي، متكامل جدلياً (ديالكتيكياً) تمت إعادة ارتباطه بما هو كوني شامل وكلي.

إلا أن من شأن إنصاف هذه المسيرة المعرفية التقدمية المعقدة، ومعها سائر المسارات الجدلية العظمى في تاريخ الغرب الفكري والروحي التي واكبتها - تلك المسارات الكوزمولوجية، السايكولوجية، الدينية، والوجودية - أن يتطلب تأليف كتاب آخر من الألف إلى الياء. بدلاً من ذلك، يطيب لي أن أختتم عملي بنظرة وجيزة، واسعة جداً إلى هذه العملية التطورية التاريخية الطويلة، مطبقاً على نطاق واسع جملة الرؤى ووجهات النظر التي طُرحت في المناقشات السابقة.

عود على بدء

من الممكن إطلاق عدد كبير من التعميمات عن تاريخ العقل الغربي، غير أن أكثرها وضوحاً اليوم على نحو مباشر ربما، هو أنه كان من البداية إلى النهاية ظاهرة ذكورية في المقام الأول وعلى نحوٍ طاعٍ: ثمة سقراط، أفلاطون، أرسطو، بولس، أوغسطين، (توما) الإكويني، لوثر، كوبرنيك، غاليليو، بيكون، ديكارت، نيوتن، لوك، هيوم، كانط، دارون، ماركس، نيتشه، فرويد... تم إنتاج التراث الفكري الغربي وقوننته على نحوٍ شبه كلي من قبل رجال، وجرى إغناؤه، في المقام الأول، بوجهات نظر ذكورية. من المؤكد أن هذه الهيمنة الذكورية في تاريخ الفكر الغربي لم تحصل جراء كون النساء أقل ذكاء من الرجال على الإطلاق. ولكن هل يمكن أن تُعزى إلى التقييد الاجتماعي فقط؟ لا أظن. أعتقد أن هناك شيئاً أكثر عمقاً يتم هنا: شيئاً أنموذجياً أصلياً. لقد ظلت ذكورة العقل الغربي طاغية وعميقة، لدى الرجال والنساء على حدٍ سواء، فاعلة

فعلها في سائر مناحي الفكر الغربي، محدّدة تصوره الأكثر أساسية للكائن البشري ولدور الإنسان في العالم، جميع اللغات الرئيسة التي تطور التراث الغربي من خلالها، بدءاً باليونانية واللاتينية وصاعداً، بقيت ميالة إلى شخصنة الجنس البشري بكلمات مذكرة: انتروبوس Anthrōpos، هومو Homo، لوم L'homme، ايل أومبره el hombre، لومو L'uomo، تشيليفيك chelovek، دير مَنش der Mensch، إنسان Man. وكما عكس السرد التاريخي في هذا السّفر بأمانة، فإن خشبة المسرح ظلت مشغولة دائماً بهذا «الرجل» وذلك «الرجل» - ثمة «صعود الرجل»، «كرامة الرجل»، «علاقة الرجل بالرب»، «مكانة الرجل في الكون»، «صراع الرجل مع الطبيعة»، «مآثر الرجل الحديث العظيمة»، وإلى ما عدا ذلك. كان «رجل» التراث الغربي بطلاً ذكراً، محباً للاستطلاع، مستكشفاً، متطلباً، متمرداً بروميثوسياً على الصعيدين البيولوجي والميتافيزيقي، دائماً على السعي الدائم التماساً للحرية والتقدم لنفسه، وعاكفاً وعلى نحوٍ مطرد، على محاولة السيطرة على الرحم الذي انبثق منه. وهذه النزعة الذكورية في تطور العقل الغربي لم تكن، رغم بقائها لاواعية إلى حدٍ كبير، لا سمة مميزة فقط، بل وطابع أساسي وجوهري، لذلك التطور⁷⁸.

لقد ظل تطور العقل الغربي مدفوعاً بحافز بطولي على صياغة ذات إنسانية عقلانية مستقلة عن طريق فصلها عن الوحدة الأولية مع الطبيعة. فوجهات النظر الدينية، والعلمية، والفلسفية الأساسية للثقافة الغربية واقعة تحت تأثير هذه النزعة الذكورية الحاسمة - البادئة قبل أربعة آلاف سنة مع الغزوات البطيريركية (الأبوية) البدوية لكل من اليونان وشرق المتوسط (الليفانت)، التي أطاحت بالثقافات الأمومية القديمة. والمتجلية بوضوح في ديانة الغرب البطيريركية المقتبسة من اليهودية، في فلسفته العقلانية المأخوذة من اليونان، في علومه الموضوعية المستمدة من أوروبا الحديثة. وهذه جميعاً خدمت قضية تطور عُصْرِي الإرادة والعقل الإنسانيين المستقلين: الذات المتعالية، الأنما الفردية المستقلة، الكائن البشري المقرر لمصيره في ظل انفراده، وانفصاله، وحرية. غير أن العقل الذكوري بادر، من أجل تحقيق ذلك إلى قمع الأنثى وكبتها. وسواء أقام المرء برصد ذلك في إصرار قدماء اليونان على

إخضاع الميثولوجيات الأمومية الموروثة عما قبل المرحلة الهلينية، في الإنكار اليهودي - المسيحي للإلهة الأم العظيمة، أم في تمجيد التنوير لأننا العقلانية الواعية ذاتياً ببرود المفصولة جذرياً عن أي طبيعة خارجية بريئة من الوهم، فإن تطور العقل الغربي بقي متأسساً على قاعدة قمع الأنثى - وعلى قاعدة كبت أي وعي أحادي غير متمايز، لهالة قداسة المشاركة مع الطبيعة: على قاعدة الإنكار المتدرج للأنيما موندي، روح العالم، لألفة الوجود، لاختراق كل الأشياء، للضبابية والغموض، للخيال، العاطفة، الغريزة، الجسد، الطبيعة، المرأة - لكل ما دأب الذكر، على النظر إليه وقائياً على أنه «آخر».

إلا أن من شأن هذا الفصل أن يستثير، بالضرورة، طموحاً إلى نوع من الالتحام مجدداً مع ذلك الذي ضاع - خصوصاً بعد أن تم إيصال السعي الذكوري البطولي إلى حده الأقصى من التطرف أحادي الجانب في وعي العقل الحديث المتأخر، الذي استحوذ، في عزلته المطلقة، على مجمل الذكاء الواعي كله في الكون (وحده الإنسان كائن ذكي يتحلى بالوعي، في حين أن الكون (الكوزموس) أعمى وميكانيكي، وعند هذه المحطة يواجه الإنسان الأزمة الوجودية المتمثلة بكونه أنا واعية معزولة وفانية، ملقاة في بحر كون بلا معنى في النهاية، وغير قابل لأن يُعرَف. كما يواجه الأزمة السايكولوجية والبيولوجية الناشئة عن العيش في عالم بات يتشكل بطريقة متوافقة مئة بالمئة مع نظريته العالمية - أي في بيئة من صنع الإنسان، بيئة متزايدة الميكانيكية، والتشظي، وانعدام الروح، والتدمير الذاتي. إن أزمة الإنسان الحديث هي أزمة ذكرية أساساً، وأنا أعتقد أن حلّها جارٍ الآن على قدم وساق في عملية الصعود الهائلة للأنثى في ثقافتنا: عملية صعود متجلية بوضوح، ليس فقط في الثورة النسوية، وفي التمكين المتعاضم للمرأة، والانفتاح الواسع على القيم النسوية من قبل الرجال والنساء على حدٍ سواء، وليس فقط في التفجر السريع للبحوث النسوية ووجهات النظر ذات الحساسية الجنسية في جل الاختصاصات والمذاهب الفكرية، بل وفي الإحساس المتنامي بالوحدة مع الكوكب (كوكب الأرض) وسائر تجليات الطبيعة عليه، في الوعي المتعاضم لخطر استغلال البيئة، في رد الفعل المتصاعد ضد المشاريع السياسية

والمؤسساتية الداعمة للهيمنة على البيئة وإتلافها، في الاحتضان المتزايد للأسرة البشرية، في الانهيار المتسارع لجملة الحواجز السياسية والإيدولوجية الراسخة منذ أمدٍ طويل، تلك الحواجز الفاصلة بين شعوب العالم، في الاعتراف المتزايد عمقاً بقيمة وضرورة المشاركة، التعددية، وتفاعل العديد من وجهات النظر. واضحة هي أيضاً في الإلحاح واسع الانتشار على إعادة الارتباط بالجسد، والعواطف، واللاوعي، والخيال والحدس، في الاهتمام الجديد بلغز الولادة وتُبل الأمومة، في الاعتراف المتنامي بنوع من الذكاء الكامن في الطبيعة، في الشعبية الواسعة لفرضية غايا. (جيبا: إلهة الأرض وأم التيتانات في الميثولوجيا اليونانية). ومن الممكن تحريرها في التذوق المتعاضم لوجهات النظر الثقافية المحلية والقديمة مثل الثقافات الأمريكية الأصلية، الإفريقية، والأوروبية القديمة، في الاستعادة الآثارية لتراث الإلهة والانبثاق الجديد المعاصر لروحانية الإلهة، في صعود اللاهوت اليهودي - المسيحي على طريقة صوفيا، والإعلان البابوي لصعود مريم إلى السماء، في الفورة التلقائية الملاحظة على نطاق واسع لظواهر أنموذجية أصلية نسوية في الأحلام الفردية والطب النفسي. وهي جلية أيضاً في موجة الاهتمام الكبرى بوجهة النظر الأسطورية (الميثولوجية)، في المذاهب الباطنية، في النزعة الصوفية الشرقية، في الشامانية، في السايكولوجيا الأنموذجية الأصلية والشخصية - البينية، في علم التفسير ونظريات المعرفة (الإبستمولوجيات) غير الموضوعية الأخرى، في النظريات العلمية للكون الكلي، لاختصاصات المورثات البشرية، للبنى التبديدية، لنظرية الفوضى، لنظرية المنظومات، لإيكولوجيا العقل، للكون القائم على المشاركة - القائمة تطول وتطول. وكما تنبأ يونغ، فإن انعطافاً تاريخياً يحصل في النفس المعاصرة، ونوعاً من المصالحة بين القطبين العظيمين، ونوعاً من الاتحاد بين النقيضين: ونوعاً من الزواج المقدس بين الذي طالت هيمنته، ولكنه بات الآن مغرباً، والأنثى التي طال قمعها وكَبَّتْها، ولكنها باتت الآن صاعدة.

ليس هذا التطور الملحمي المثير تعويضاً مجرداً، عودة مجردة للمقموع، كما أظن أن هذا كان باستمرار الهدف الكامن لمسيرة التطور الغربية على الصعيدين الفكري والروحي. فأعمق عذابات العقل الغربي ظل متمثلاً بالعودة إلى التوحد من جديد

مع أساس كينونته الخاصة. أما الدافع المحرك لوعي الغرب الذكوري فقد بقي سعيًا جدياً (ديالكتيكياً) ليس فقط إلى تحقيق ذاته، وصياغة استقلاله الخاص، بل وإلى التصالح، أخيراً، مع المبدأ النسوي أو الأنثوي، العظيم في الحياة، وصولاً إلى استعادة ارتباطه بالكل: إلى التمايز عن الأنثى ولكن إلى إعادة اكتشافها والتوحد معها من جديد بعد ذلك، مع لغز الحياة، ولغز الطبيعة، ولغز الروح. ومن شأن الوحدة المتجددة تلك أن تتم الآن على مستوى مختلف جذرياً عن الوحدة اللاواعية الأولية، لأن مسيرة التطور الطويلة للوعي الإنساني نجحت في إعادته، ليكون مؤهلاً آخر المطاف لاحتضان أساسه وأرضيته بحرية ووعي. فالتيلوس، التوجه الداخلي والهدف، للعقل الغربي بقي متمثلاً بتجديد الارتباط بالكون (الكوزموس) في حالة قداسة إشراكية، بالاستسلام الحر والواعي لحضن وحدة أكبر تصون الاستقلال الإنساني، مع تعاليها في الوقت نفسه على اغتراب الإنسان.

إلا أن على الذكر، إذا ما أراد تحقيق عملية دمج الأنثى المقموعة واستيعابها من جديد، أن يقدم على نوع من التضحية، وعلى نوع من موت الأنا. لا بد للعقل الغربي من أن يكون مستعداً للانفتاح على واقع من شأن طبيعته أن تسحق جل قناعاته الراسخة عن نفسه وعن العالم. تلك هي ساحة فعل البطولة الحقيقي. يتعين الآن اجتياز نوع من العتبة، نعم عتبة تتطلب فعل إيمان شجاع، فعل خيال خصب، فعل ثقة بحقيقة أكبر وأعقد؛ عتبة تتطلب، إضافة إلى ذلك، فعل إدراك ذاتي ثابت لا يتزعزع. إنه تحدي عصرنا الكبير، الضرورة التطورية لأن يغدو الذكر قادراً على رؤية ما وراء أكمة العُطْرسة وعلى إلحاق الهزيمة بفطرسه وأحاديته، وصولاً إلى امتلاك ظله اللاواعي، إلى اختيار ولوج علاقة جديدة جذرياً قائمة على التبادلية مع الأنثى بجميع أشكالها. وعندئذ تصبح الأنثى لا تلك التي يجب التحكم بها، وإنكارها، واستغلالها، بل تلك الجديرة، بالأحرى، بقدرٍ كامل من الاعتراف، ومن الاحترام، ومن الاستجابة. يتم إقرار حقيقة أنها أصل، وغاية، وحضور كامن، لا «آخر» مُسيئاً.

إنه التحدي الكبير، إلا أنني أرى أنه تحدّ بات العقل الغربي عاكفاً بتؤدّة وبطء على الاستعداد لمواجهة كرمى لعين مجمل وجوده الكلي بالذات. أعتقد أن تطور الغرب الداخلي القلق وترتيبه الذكوري الملاحح للواقع ظلاً يقودان تدريجياً، في حركة جدلية (ديالكتيكية) بالغة الطول، باتجاه نوع من المصالحة مع الوحدة النسوية المفقودة، باتجاه نوع من التزاوج العميق متعدد المستويات بين الذكر والأنثى، نوع من عودة الوحدة المظفرة الشافية. وأنا أرى أن جزءاً كبيراً من صراعات حقبتنا واضطراباتنا يعكس حقيقة أن هذه الملحمة التطورية ربما باتت الآن موشكة على بلوغ مراحلها الختامية الأوجية⁷⁹.

فعصرنا نحن دائب على النضال في سبيل استنباط شيء جديد جذرياً من تاريخ البشر: يبدو أننا نشهد ونعاني آلام مخاض واقع جديد، وصيغة جديدة من صيغ الوجود الإنساني، «طفل» من شأنه أن يكون ثمرة هذا الزواج النموذجي - الأصلي العظيم، كما من شأنه أن يحمل في أحشائه كل من سبقوه من أسلاف في ثوب جديد. لذا أجدني ميالاً إلى تأكيد تلك المثل العليا الضرورية التي يتعذر الاستغناء عنها، والتي عبر عنها معشر أنصار وجهات النظر النسوية، البيئية، القديمة وغيرها من النظرات المضادة للثقافة والداعية إلى التعددية الثقافية. غير أنني ميال أيضاً إلى تأييد نظرائهم، الذين ظلوا دائبين على تقويم التراث الغربي المركزي وصيانه، لاعتقادي بأن هذا التراث - مجمل المسار من شعراء الملاحم الإغريق والأنبياء العبرانيين وصاعداً، مجمل الصراع الفكري والروحي الطويل من سقراط وأفلاطون وبولس وأوغسطين إلى غاليليو وديكارت وكانط وفرويد - بأن هذا المشروع الغربي المدهش يجب أن يُنظر إليه بوصفه جزءاً ضرورياً ونبيلاً من جدل (ديالكتيك) عظيم لا نبذُه ببساطة على أنه مجرد مؤامرة إمبريالية شوفينية. فهذا التراث لم يكتف بإنجاز تلك المأثرة العظيمة المتمثلة بتمكين الإنسان من التميز والاستقلال، الأمر الذي، وحده، أتاح مثل هذه النتيجة أو الحصلة الأكبر، بل وقام أيضاً بالمهمة الشاقة المتمثلة بالتمهيد لتعاليه الذاتي الخاص، لتجاوزه لذاته. يضاف إلى ذلك أن هذا التراث ينطوي على موارد، خلفها وحررها تقدمه البروميثوسي الخاص، الذي بالكاد بدأنا عملية استيعابه - والذي لن يمكننا، للمفارقة، سوى الانفتاح على الأنثى من هذا الاستيعاب والتمثل. وكل من المنظورين، الذكري والأنثوي، يجري هنا تأكيداً من جهة والتعالي عليه وتجاوزه من جهة ثانية، يجري عده جزءاً من كل

أكبر؛ لأن كلاً من القطبين لا بد له من القطب الآخر، كي ينجز تحققه. وتزاوجهما يفضي إلى شيء أبعد من حصيلة التزاوج ذاتها: يفضي إلى انفتاح غير متوقع على حقيقة أكبر، يتعذر الإمساك بها قبل وصولها، لأن هذه الحقيقة الجديدة نفسها إن هي إلا ماثرة إبداعية.

ولكن ما الذي أدى اليوم إلى إبراز الذكورية الطاغية للتراث الفكري والروحي الغربي فجأة أمام أعيننا، بالرغم من بقائها خافية على جُل الأجيال السابقة؟ أعتقد أن هذا لم يحصل حتى هذه اللحظة، لأن أي حضارة لا تستطيع، كما قال هيجل، أن تصبح واعية لذاتها، وأن تدرك مدى أهميتها الخاصة، إلا حين تتضج وتقترب من ساعة موتها.

ونحن اليوم نعيش تجربة تبدو شديدة الشبه بموت الإنسان الحديث، تبدو، في الحقيقة، شديدة الشبه بموت الإنسان الغربي. قد تكون نهاية «الإنسان» نفسه وشيكة. أما الإنسان الرجل، الذكر ليس غاية. إنه شيء يجب التغلب عليه وإحاق الهزيمة به - وتحقيقه في عملية احتضان المرأة - الأنثى.

كرونولوجيا

(تبقى التواريخ في العصور القديمة تقريبية)

2000 ق.م.	بدء هجرات شعوب هندية - أوروبية ناطقة باليونانية إلى حوض بحر إيجة
1950	هجرة آباء العبرانيين من بلاد الرافدين (ميسوبوتاميا) إلى كنعان
	(تأريخ إنجيلي تقليدي)
1800	تسجيل الأرصاد الفلكية المبكرة في بلاد الرافدين
1700	بلوغ الحضارة المينوية في كريت أوجها خلال القرنين اللاحقين، مؤثرة
	في البر اليوناني
1600	الاستيعاب اليوناني التدريجي لمجموعة من الديانات الهندية - الأوروبية
	والتوسطية
1450	سقوط الحضارة المينوية في كريت بعد التعرض لسلسلة من الغزوات
	والكوارث الزلزالية
1400	صعود الحضارة الميسينية على البر اليوناني
1250	خروج العبرانيين من مصر بقيادة موسى
1200	حرب طروادة مع اليونانيين الميسينيين
1100	الغزوات الدورية، انتهاء الهيمنة الميسينية
1000	قيام داود بتوحيد مملكة إسرائيل مع جعل القدس عاصمة
950	حكم سليمان، بناء الهيكل
900 - 700	تأليف الأسفار الأولى من الإنجيل العبراني تأليف ملحمتي الإلياذة
	والأوديسة لهوميروس
776	عقد الألعاب الأولمبية الهلينية الشاملة في أولبيا للمرة الأولى
750	انتشار الاستيطان اليوناني لحوض المتوسط
740	اشتهار أشعيا الأول في إسرائيل
700	ثيوغونيا هزيود، أعماله وأيامه
600	اشتهار طاليس الملاطيلي، ميلاد الفلسفة
594	قيام سولون بإصلاح الحكم في أثينا، وباعتماد أسلوب الإنشاد العام
	للملاحم الهوميروسية
590	ذبوع شهرة أرميا في إسرائيل

- أسر اليهود البابلي ذبوع شهرة حزقيال وأشعيا الثاني، بدء تجميع نبوءة الخلاص التاريخي وتحريره في الكتب المقدسة العبرية. 538 – 586
- ظهور سافو، ازدهار الشعر الغنائي اليوناني 580
- ظهور أناكسيماندر، طرح التحولات الكامنة في الجوهر 570
- قيام فيثاغورس بإطلاق الأخوة الفلسفية - الدينية، وبالجمع بين العلم والنزعة الصوفية 525
- ظهور زينوفان، مفهوم التقدم الإنساني، الأحادية الفلسفية، نزعة الشك إزاء الآلهة الشبيهة بالبشر 520
- قيام كليستينس باعتماد إصلاحات ديمقراطية في أثينا 508
- ظهور هيراقليط، فلسفة التدفق الطاعني، اللوغوس الشامل 500
- بدء الحروب الفارسية 499
- أثينا تهزم جيش الفرس في الماراتون 490
- اليونانيون يهزمون الأسطول الفارسي في سالاميس 480
- إقامة الرابطة الدليانية للدول الإغريقية بقيادة أثينا/ بدء فترة صعود أثينية 478
- الفرس لآيسخيلوس، صعود التراجيديات اليونانية 472
- ظهور بندار، أوج الشعر الغنائي اليوناني/ ظهور بارمانيدس، طرح التناقض المنطقي بين الظواهر والحقيقة الأحادية التي لا تعرف معنى التغيير 470
- ميلاد سقراط 469
- بروميثيوس طليقاً لآيسخيلوس 465
- ظهور أناكساغوراس، مفهوم العقل الكلي (النوس) 460
- عصر بريكليس 429 – 458
- بدء ظهور السفسطائيين 450
- بناء البارثينون (إتمام البناء في 432) 447
- هيرودوت يكتب التاريخ 446
- انتيفون سوفوكليس 441
- ميديا يوريبديدس 431

الحرب البيلونيزية بين أثينا وأسبارطة	404 – 431
ظهور ديمقريطوس، الذرية	430
أوديب ملكاً لسوفوكليس	429
ميلاد أفلاطون	427
السحب لأرسطوفانيس	423
يتولى توسديد كتابة تاريخ الحرب البيلونيزية	420
نساء طروادة ليوريبيديس	415
ظهور هيبوقراط، إرساء أسس الطب القديم	410
أسبارطة تهزم أثينا	404
محاكمة سقراط وإعدامه	399
كتابه حوارات أفلاطون	347 – 399
قيام أفلاطون بتأسيس أكاديمية في أثينا	387
بدء أرسطو بالدراسة في أكاديمية أفلاطون لمدة عشرين سنة	367
قيام يودوكسوس بصياغة نظرية الحركة الكوكبية الأولى	360
موت أفلاطون	347
تولي أرسطو مهمة تربية الإسكندر في مقدونيا	342
قيام فيليب الثاني المقدوني بإخضاع اليونان	338
موت فيليب، تولي الإسكندر للحكم	336
مغازي الإسكندر الأكبر	323 – 336
قيام أرسطو بتأسيس اللسيوم (المدرسة الثانوية) في أثينا	335
تأسيس الإسكندرية بمصر	331
موت الإسكندر/ بداية الحقبة الهلنستية (إلى نحو 312 م)	323
موت أرسطو	322
ظهور بيرو الاليسي، مؤسس الرابية (نزعة الشك)	320
قيام أبيقور بتأسيس المدرسة الأبيقورية في أثينا	306
قيام زينو السيتيومي بتأسيس المدرسة الرواقية في أثينا	300
عصر الإسكندرية الذهبي بوصفها مركز الثقافة الهلنستية/ تطور	100 – 300
البحوث الإنسانية، العلوم، والفلك	

عناصر إقليدس، تقنين الهندسة الكلاسيكية	295
بناء المتحف (الميزيوم - الموزيوم) في الإسكندرية	280
اقترح ارستارخوس لنظرية مركزية الشمس	270
تدريس الرابية في الأكاديمية الأفلاطونية خلال القرنين التاليين	260
ترجمة الإنجيل العبري إلى اليونانية من قبل باحثين إسكندرانيين	250
ظهور أرخميدس، تطوير علوم الميكانيك والرياضيات الكلاسيكية	240
ظهور أبولونيوس البرغاوي، تقدم علمي الفلك والهندسة	220
قيام روما باجتياح اليونان	146
ظهور هيبارخوس، وضع الخريطة الشاملة الأولى للسموات، تطوير	130
كوزمولوجيا مركزية الأرض الكلاسيكية	
قيام يوليوس قيصر بإصلاح التقويم/ محاكمة شيشرون لكاتيلين المتآمر	63
دي ربروم ناتورا لوكريتيوس يروج لنظرية أبيقور الذرية عن الكون	60
يقوم قيصر باجتياح بلاد الغال، يهزم بومبي	48 - 58
مؤلفات شيشرون الفلسفية	44 - 45
اغتيال يوليوس قيصر	44
أغسطس الأوكتا في يهزم أنطونيو وكليوباترا/ بداية الأمبراطورية	31
الرومانية	
بدء ليفي بكتابة تاريخ روما	29
قصائد (مواويل) هوراس الغنائية	23
اينيادا فيرجيل	19
ميلاد يسوع الناصري	8 - 4 ق.م.
تحولات أوفيد	8 م
موت أغسطس	14
علم فلك مانيليوس	15
جغرافية سترابو	23
موت يسوع	29 - 30
اهتداء بولس إلى المسيحية في طريقه إلى دمشق	34
ظهور فيلو الإسكندراني، إذابة اليهودية والأفلاطونية في بوتقة واحدة	40

موافقة مجلس الرسل في القدس على رسائل بولس الموجهة إلى الأغيار	48
كتابة رسائل بولس	50 - 60
استشهاد الرسولين بطرس وبولس على يد نيرون في روما / حملة الاضطهاد الأولى ضد المسيحيين	64 - 68
إنجيل مرقس	64 - 70
قيام الرومان بتدمير الهيكل في القدس	70
إنجيلا متى ولوقا	70 - 80
إنجيل يوحنا	90 - 100
معهد الخطابة لكيئيليان، تقنين التعليم الإنساني في روما	95
الظهور الأول لـ التربية المسيحية تمهيداً للتزاوج بين النزعة الإنسانية الكلاسيكية والمسيحية	96
مقدمة علم الحساب لنيكوماخوس	100
ازدهار الفنوسطية (العرفانية)	100 - 120
تاريخ تاكيتوس	109
ظهور بلوتارك، كتابة حيوات متوازية، سيرة حياة مقارنة لشخصيات بارزة يونانية ورومانية	110
ظهور ابكتتوس، واعظ أخلاقي رواقى	120
أماغست وتيترا بيبيلوس بطليموس يصنفان الفلك والتنجيم	140
قيام الشهيد جوستان بالمزاوجة المبكرة بين المسيحية والأفلاطونية	150
ماركوس أوريليوس إمبراطوراً	161
ظهور جالينوس، تقدم علوم الطب	170
أقدم لائحة مقدسة موجودة للمعهد الجديد	175
ضد الهرطقات لايريناىوس ينتقد الفنوسطية/ تولي كلمنت قيادة المدرسة المسيحية في الإسكندرية	180
ظهور سكستوس امبيريكوس، تلخيص الرابية الكلاسيكية	190
كوربوس هيرميتكوم مجمع في الإسكندرية	200
أوريغن يخلف كلمنت في رئاسة المدرسة الحوارية (مدرسة الأسئلة والإجابات)	203

232	بدء أفلوطين في الإسكندرية سنوات الدراسة الإحدى عشرة مع أمونيوس ساكاس
235 – 285	اجتياح البرابرة للإمبراطورية الرومانية/ بدء الحالة التضخمية القاسية، انتشار الطاعون، التضائل السكاني
248	دفاع أوريجن في كونترا سلسوم عن المسيحية ضد المثقفين الوثنيين
250 – 260	تعرض المسيحيين لاضطهاد الإمبراطورين ديشاس وفاليريان
265	قيام أفلوطين بالكتابة والتعليم في روما، انبثاق الأفلاطونية الجديدة
301	قيام بروفيري بجمع تساعيات (اينيادات) أفلوطين
303	بدء حملة الاضطهاد الأخيرة والأقسى ضد المسيحيين في ظل ديوقليتْيَانُس
312	اهتداء قسطنطين إلى المسيحية
313	تأسيس مرسوم ميلانو للتسامح الديني مع المسيحية في الأمبراطورية الرومانية
324	التاريخ الكنسي ليو سبيوس، التاريخ الأول للكنيسة المسيحية
325	قيام مجلس نيقية الذي عقده قسطنطين بإقرار المذهب المسيحي الأصولي (الأرثوذكسي)
330	قيام قسطنطين بنقل العاصمة الأمبراطورية إلى القسطنطينية (بيزنطة)
354	ميلاد أوغسطين
361 – 363	جوليان المرتد بعيد الأمبراطورية الرومانية، لفترة وجيزة، إلى الوثنية
370	بدء الهون بشن غزواتهم الكبرى على أوروبا (حتى 453)
374	تولي أمبروز أسقفية ميلانو
382	شروع جيروم في ترجمة الإنجيل إلى اللغة اللاتينية
386	اهتداء أوغسطين إلى المسيحية
391	قيام تيودسيوس بحظر سائر العبادات الوثنية في الأمبراطورية الرومانية/ هدم معبد السرايوم في الإسكندرية
400	اعترافات أوغسطين
410	قيام الفيزيقوط باستباحة روما
413 – 427	مدينة الرب لأوغسطين
415	موت هيباتيا في الإسكندرية

موت أوغسطين	430
استيلاء الفاندال على قرطاجة، خضوع الغرب لسيطرة البرابرة	439
نهاية الأمبراطورية الرومانية في الغرب	476
موت بروكلوس، آخر كبار الفلاسفة الوثنيين عند الإغريق	485
الفرنجة بقيادة كلوفيس يهتدون إلى المذهب الكاثوليكي	498
ظهور ديونيسيوس الأريوباغوسي، المسيحي الأفلاطوني الجديد	500
عزاء الفلاسفة تأليف بويتوس	524
قيام جوستينيان بإغلاق الأكاديمية الأفلاطونية في أثينا/ تأسيس بندكت للدير الأول في مونت كاسينو	529
بداية الإسلام	622
التاريخ الكنسي للشعب الإنجليزي تأليف بيد الذي يعمم تأريخ الأحداث نسبة إلى ميلاد المسيح	731
نجاح شارل مارتل في وقف القوات الإسلامية بأوروبا في بواتيه	732
تولي الكُوين قيادة النهضة الكارولنجية، إقراره دراسة سبعة فنون منهجاً وسيطياً أساسياً	781
تتويج شارلمان إمبراطوراً على الغرب	800
قيام جون سكوتوس أريغينا بالجمع بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة في قسمة الطبيعة	866
خضوع الجزء الأكبر من أوروبا لتأثير المسيحية	1000
إعلان الشرخ بين الكنيستين الغربية والشرقية	1054
تأمل معقولة الإيمان تأليف أنسلم	1077
قيام روسيلينوس بنشر المذهب الاسماني	1090
قيام أوربان الثاني بإطلاق الحملة الصليبية الأولى	1095
نعم ولا تأليف آييلار	1117
قيام هيو السان فكتوري بكتابة الخلاصة الوسيطية الأولى	1130
بدء إعادة اكتشاف مؤلفات أرسطو في الغرب اللاتيني	1150
تأسيس جامعة باريس/ تطور مركزين فكريين في أكسفورد وكامبرج، تحول بلاط اليانور الأكيتانية في بواتيه إلى مركز لشعر التروبادور وأنموذج لحياة البلاط	1170

فن الحب الملكي تأليف أندري لو شابلين	1185
ظهور يواكيم الفواري صاحب فلسفة التاريخ الثالثة	1190
الشروع في بناء كاتدرائية شارتر	1194
مبادرة فرنسيس الأسيسي إلى إطلاق الطريقة الفرنسيسكانية	1209
بارزيفال تأليف وولفرام فون ايكنباخ/ تريستان وايزولده تأليف غوتفريد فون سترابورغ	1210
توقيع الماغنا كارتا (الوثيقة العظمى)	1215
مبادرة دومنيك إلى إطلاق الطريقة الدومينيكية	1216
ميلاد توما الإكويني	1225
بدء الإكويني بالتلمذ على ألبرتوس ماغنوس في باريس	1245
بدء روجر بيكون بالبحوث التجريبية في أكسفورد	1247
تدشين كاتدرائية شارتر	1260
سطوع نجم سيفر البرابانتي في باريس	1266
خلاصة لاهوتية تأليف توما الإكويني	1266 – 1273
موت توما الإكويني	1274
رومان دولا روز تأليف جان دو ميون	1280
انتشار التصوف في حوض الراين، ظهور ميستر إكهارت	1300 – 1330
ميلاد بترارك	1304
قيام دونز سكوتوس بممارسة التعليم في باريس	1305
انتقال البابوية إلى أفنيون (الأسر البابلي)	1309
الكوميديا الإلهية تأليف دانتي	1310 – 1314
قيام أوكم بممارسة التعليم في أكسفورد	1319
إضفاء صفة القداسة على توما الإكويني	1323
انتشار فكر أوكم (الاسمانية) في أكسفورد وباريس	1330 – 1350
نصب الساعة العامة القارة الأولى في ميلانو	1335
بدء حرب المئة عام بين إنجلترا وفرنسا	1337
تولي بوريدان عمادة جامعة باريس	1340
تتويج بترارك شاعر بلاط على الكابيتولين في روما	1341

اجتياح الطاعون لأوروبا	1347 – 1351
ديكاميرون تأليف بوكاتشيو	1353
كتاب عن السماء والعالم تأليف الأورسمي دفاعاً عن الإمكانية النظرية لأرض متحركة	1377
الانشقاق الكبير والصراع بين بابوات متنافسين (حتى 1417)	1378
مهاجمة ويكيليف للكنيسة على سوء توظيف العقيدة المتزمتة (الأصولية - الأرثوذكسية)	1380
حكايات كانتربري تأليف تشوسر	1400
عن الدراسات الليبرالية تأليف فيرغريو، المعالجة الإنسانية الأولى لقضية التعليم	1404
حرق داعية الإصلاح الديني يان هوس بالنار	1415
تولي جان دارك قيادة الفرنسيين ضد الإنجليز / تاريخ فلورنسة تأليف بروني رائداً في التأريخ النهضوي	1429
تولي كوسيمو دو مديتشي للسلطة في فلورنسة	1434
قيام ألبرتي في حول الرسم - بمنهجة مبادئ المنظور	1435
عن جهالة الراسخين في العلم تأليف نيكولاس من كوسا / حول الرب الحقيقي تأليف فاللا	1440
ميلاد ليوناردو دافنتشي	1452
سقوط القسطنطينية بيد الأتراك العثمانيين، نهاية الأمبراطورية البيزنطية	1453
إنتاج إنجيل غوتبرغ، اندلاع ثورة الطباعة	1455
تولي فيتشينورثاسة أكاديمية فلورنسة الأفلاطونية	1462
ارتقاء لورنزو الاستثنائي في فلورنسة	1469
إتمام فيتشينو لأولى ترجمات حوارات أفلاطون إلى اللاتينية	1470
ميلاد كوبرنيك	1473
لاهوت أفلاطوني تأليف فيتشينو	1482
ميلاد لوثر / عذراء الصخور لليوناردو	1483
ميلاد فينوس لبونيشلي	1485
خطاب عن كرامة الإنسان تأليف بيكو	1486

وصول كولومبوس إلى أمريكا	1492
وصول فاسكو دا غاما إلى الهند/ قيام كوبرنيك المتابع للدراسة في إيطاليا	1497
بالرصد الفلكي الأول	
العشاء الأخير لليوناردو	1498
داود لمايكلانجلو	1504
الشروع في إقامة باسيليقا بطرس في روما في عهد برامنته	1506
آداغيا تأليف إيراسموس	1508
مدرسة أثينا، بارناسوس، انتصار الكنيسة لرافاييل	1508 – 1511
سقف كنيسة البابا سكستوس لمايكلانجلو	1508 – 1512
تعليقات كوبرنيك، المخطوط الأول لنظرية مركزية الشمس	1512 – 1514
الأمير تأليف ماكيافيلي	1513
الفارس، الموت والشيطان، القديس جيروم في مكتبته، الميلاخوليا الأولى	1513 – 1514
لدورر	
اليوتوبيا تأليف توماس مور/ ترجمة إيراسموس للمعهد الجديد إلى	1516
انلاطينية	
قيام لوثر بإعلان خمس وتسعين أطروحة في فتنبرغ/ بدء الإصلاح	1517
الديني	
عن الحرية المسيحية تأليف لوثر	1519
طرد لوثر من الكنيسة وتحديه للمجلس الإمبراطوري في فورمز	1521
دفاع إيراسموس عن حرية الإرادة ضد لوثر	1524
قيام باراسيلوس بالتدريس في بازل	1527
المتعلق تأليف كاستليونو	1528
اعتراف ميلانشون بالكنايس اللوثرية في أوغسبرغ	1530
بانتا غرويل تأليف رابليه	1532
قيام هنري الثامن بإصدار إرادة سامية تلغي السيطرة البابوية/ إتمام	1534
لوثر لترجمة الإنجيل إلى الألمانية	
الممارسات الروحية تأليف أغناطيوس اللويولي	1535
مؤسسات الدين المسيحي تأليف كالفن	1536

- 1540 قيام لويولا بتأسيس جمعية يسوع/ ناراتيويريما تأليف رتيكوس، أول كتاب
 منشور متضمن لوصف نظرية كوبرنيك
- 1541 الحكم الأخير لمايكلانجلو
- 1542 تأسيس محكمة تفتيش روما
- 1543 دي ريفولويسينيوس اوربيوم كوالستيوم تأليف كوبرنيك/ عن بنية جسم
 الإنسان تأليف فيساليوس
- 1545 – 1563 مجلس ترنت، انطلاق حركة الإصلاح المضاد
- 1550 حيوات الفنانين تأليف فاساري
- 1554 كتاب القداديس الأول تأليف بالسترينا
- 1564 ميلاد غاليليو، شيكسبير
- 1567 قيام تيريزا الأفيلاوية ويوحنا الصليبي بدفع عجلة الإصلاح الكرملي
 قُدماً
- 1572 قيام تيكو براهه برصد المستشعر الفائق
- 1580 مقالات مونتاني
- 1582 اعتماد الإصلاح الغريغوري للتقويم
- 1584 عن الكون والعوالم اللانهائية تأليف برونو
- 1590 هنري السادس تأليف شيكسبير
- 1596 ميلاد ديكارت/ متيريو كوزموغرافيكوم تأليف كبلر/ فيري كوين تأليف
 سبنسر
- 1597 مقالات بيكون
- 1600 هاملت تأليف شيكسبير/ إعدام غيوردانو برونو بتهمة الهرطقة من قبل
 محكمة التفتيش/ عن المغناطيس تأليف جلبرت
- 1602 عما هو أكثر رسوخاً من أسس التنجيم تأليف كبلر
- 1605 دفع المعرفة إلى الأمام تأليف بيكون/ دون كيشوت تأليف سيرفانتيس
- 1607 اورفيو مونتفيردي
- 1609 علم الفلك الجديد تأليف كبلر، القانونان الأولان لحركة الكواكب
- 1610 قيام غاليليو بإعلان اكتشافات تلسكوبية في سيديروس نونكيوس
- 1611 ترجمة الملك جيمس للإنجيل إلى الإنجليزية/ العاصفة تأليف شيكسبير

قيام الكنيسة الكاثوليكية بإعلان النظرية الكوبرنيكية «زائفة وخاطئة»	1616
حرب السنوات الثلاثين	1618 – 1648
هارموني موندني تأليف كبلر، القانون الثالث لحركة الكواكب/ بوج ديكرت	1619
الرؤيوي بعلم جديد	
نوفوم أورغانوم تأليف بيكون	1620
آساير تأليف غاليليو/ ميستيريوم ماغنوم تأليف بوهمه	1623
عن حركة القلب والدم في الحيوانات تأليف هارفي	1628
حوار حول النظامين العالميين الرئيسيين تأليف غاليليو	1632
محكمة التفتيش تدين غاليليو	1633
تأسيس الأكاديمية الفرنسية	1635
تأسيس كلية هارفارد	1636
خطاب حول المنهج تأليف ديكرت/ لوسيد تأليف كورني	1637
علمان جديدان تأليف غاليليو	1638
أوغسطينوس تأليف يانسن، بداية اليانسنية في فرنسا	1640
الحرب الأهلية الإنجليزية	1642 – 1648
مبادئ الفلسفة تأليف ديكرت/ آريوباغيتيكا تأليف ملتون	1644
التعجيم المسيحي تأليف ليلي	1647
سلام وستفاليا يضع حداً لحرب الأعوام الثلاثين	1648
التنين (اللويثان) تأليف هوبز	1651
تأسيس الجمعية الملكية/ تجارب فيزيائية - ميكانيكية جديدة تأليف بويل	1660
طرطوف تأليف موليير	1664
قيام نيوتن باكتشافات علمية مبكرة وتطوير حساب التفاضل	1665 – 1666
قيام هوك بشرح النظرية الميكانيكية لحركة الكواكب/ تأسيس أكاديمية العلوم (الفرنسية)	1666
الفردوس المفقود تأليف ملتون	1667
أفكار تأليف باسكال	1670
انتشار الورع الإنجيلي في ألمانيا	1675

- 1677 الأخلاق تأليف سبينوزا/ فايدرا تأليف راسين/ اكتشاف ليففنهويك
للمعضويات المايكروسكوبية
- 1678 تقدم الحاج تأليف بونيان/ التاريخ النقدي للمهد القديم تأليف سايمون
رائد النقد النصي للإنجيل/ قيام هويغنز بطرح نظرية الأمواج
الضوئية
- 1687 المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية تأليف نيوتن/ بدء الشجار بين
القدماء والحديثين في الأكاديمية الفرنسية
- 1688 – 1689 الثورة المجيدة في إنجلترا
- 1690 مقالة حول الفهم الإنساني، بحثان عن الحكم المدني تأليف لوك
- 1697 القاموس التاريخي والنقدي تأليف بايله
- 1704 البصريات تأليف نيوتن
- 1710 مبادئ المعرفة الإنسانية تأليف بيركلي
- 1714 المونادولوجيا تأليف لايبنتز
- 1719 روبنسون كروزو تأليف ديفو
- 1721 رسائل فارسية تأليف مونتسكيو
- 1724 آلام المسيح كما صورها القديس يوحنا موسيقا باخ
- 1725 العلم الجديد تأليف فيكو
- 1726 رحلات غليفر تأليف سويفت
- 1734 رسائل فلسفية تأليف فولتير/ مقال عن الإنسان تأليف بوب/ ظهور
جوناثان ادواردز، بدء الصحوة الكبرى في المستعمرات الأمريكية
- 1735 نظام الطبيعة تأليف ليناوس
- 1738 إطلاق وسلي للإحياء المنهجي في إنجلترا
- 1740 باميليا تأليف ريتشاردسون
- 1741 المسيح لهانديل
- 1747 الإنسان الآلي تأليف لامتري
- 1748 بحث حول فهم الإنسان تأليف هيوم/ روح القوانين تأليف مونتسكيو
- 1749 ميلاد غوته/ توم جونز تأليف فيلدنج
- 1750 خطاب عن العلوم والفنون تأليف روسو

- 1751 شروع الموسوعة في الصدور بإشراف ديدروود الامبير/ تجارب وملاحظات
كهربائية تأليف فرانكلين
- 1755 قاموس اللغة الإنجليزية تأليف جونسون
- 1756 مقالة عن أخلاق الأمم وعاداتها تأليف فولتير
- 1759 تريسترام شاندي تأليف شتيرن/ كانديد تأليف فولتير
- 1762 اميل، العقد الاجتماعي تأليف روسو
- 1764 تاريخ الفن القديم تأليف ونكمان، إعادة إيقاظ التذوق الأوروبي للفن والثقافة
اليونانيين الكلاسيكيين
- 1769 – 1770 ميلاد بتهوفن، هيفل، نابليون، هولدرلن، ووردزورث
- 1770 نظام الطبيعة تأليف هولباخ
- 1771 الدين المسيحي الصحيح تأليف سفيدنبورغ
- 1774 آلام فيرتر الشاب تأليف غوته
- 1775 بدء الثورة الأمريكية
- 1776 قيام جفرسون وآخرين بصياغة مشروع إعلان الاستقلال/ ثروة الأمم
تأليف آدم سميث/ انحطاط الأمبراطورية الرومانية وسقوطها تأليف
غيبون
- 1778 أحقاب الطبيعة تأليف بوفون
- 1779 حوار حول الدين الطبيعي تأليف هيوم
- 1780 تعليم الجنس البشري تأليف لسنغ
- 1781 نقد العقل المحض تأليف كانط/ اكتشاف هيرشل لأورانوس، أول الكواكب
الجديدة منذ القدم
- 1784 أفكار من أجل فلسفة لتاريخ البشرية تأليف هيردر
- 1787 دون جيوفاني لموزارت
- 1787 – 1788 أوراق الفيدرالية تأليف ماديسون، هاملتون، وجي
- 1788 نقد العقل العملي تأليف كانط/ سيمفونية جوبيتر لموزارت
- 1789 اندلاع الثورة الفرنسية/ إعلان حقوق الإنسان والمواطن، أغاني البراءة
تأليف بليك/ خطاب أولي عن الكيمياء تأليف لافوازييه
- 1790 تحول النباتات تأليف غوته/ نقد ملكة الحكم تأليف كانط/ تأملات حول
الثورة في فرنسا تأليف بليك

- 1792 دفاعاً عن حقوق المرأة تأليف وولستونكرافت
- 1793 التوفيق بين النعيم والجحيم تأليف بليك
- 1795 رسائل حول التنقيف الجمالي للبشر تأليف شيلر / نبذة عن صورة تاريخية لتقدم عقل الإنسان تأليف كوندورسيه / نظرية الأرض تأليف هوتون
- 1796 عرض نظام العالم تأليف لابلاس
- 1797 هايبريون تأليف هولدرلن
- 1798 قصائد غنائية رعوية تأليف ووردزورث وكولريج / مباشرة الأخوين شلغل في إصدار فصلية أثينايوم الرومنطيقية / مقال عن مبدأ السكان تأليف مالتوس
- 1799 تولي نابليون منصب القنصل الأول في فرنسا / عن الدين: خطب موجهة إلى محتقره المثقفين تأليف شلايرماخر
- 1800 رسالة الإنسان تأليف فيخته / نظام المثالية المتعالية تأليف شلغل
- 1802 هاينريش فون أفتردنغن تأليف نوفاليس
- 1803 اقتراح دالتون لنظرية المادة الذرية
- 1803 – 1804 سيمفونية إيرويكاً لبتوهفن
- 1807 فنومينولوجيا العقل تأليف هيغل / مؤال: مناجاة الخلود تأليف ووردزورث
- 1808 فاوست 1 تأليف غوته
- 1809 فلسفة علم الحيوان تأليف لامارك
- 1810 حول ألمانيا تأليف دي شتايل
- 1813 الكبرياء والهوى تأليف أوستن
- 1814 المتردد تأليف سكوت
- 1815 واترلو، مؤتمر فيينا
- 1817 قصائد كيتس / سيرة الأدب تأليف كولريج / مبادئ الاقتصاد السياسي وفرض الضرائب تأليف ريكاردو موسوعة العلوم الفلسفية تأليف هيغل
- 1819 العالم إرادة وفكرة تأليف شوبنهاور
- 1820 بروميتيوس طليقاً تأليف شلي
- 1822 دي لامور تأليف ستانداال / نظرية الحرارة التحليلية تأليف فورييه

- 1824 سيمفونية بتهوفن التاسعة/ دون جوان تأليف بايرون/ افتراض غوس
لهندسة غير إقليدية
- 1829 شروع بلزك في كتابة الكوميديا الإنسانية
- 1830 الأحمر والأسود تأليف ستاندال/ مسار الفلسفة الموضوعية تأليف كونت/
سيمفونية الخيال لبيرليوز
- 1831 يوجين أنيغن تأليف بوشكين/ نوتردام باريس، أوراق الخريف تأليف
هوغو/ قيام فارادي باكتشاف التأثير الكهرومغناطيسي/ بدء دارون رحلة
خمس سنوات عن بيغل
- 1832 فاوست 2 تأليف غوته/ انديانا تأليف جورج ساند
- 1833 مبدأ الجيولوجيا تأليف ليل/ أسفار إيمرسون إلى أوروبا، لقاءه كولريج
وكارلايل
- 1834 سارتون ريسارتوس تأليف كارلايل
- 1835 معاينة نقدية لحياة يسوع تأليف شتراوس/ عن الديمقراطية في أمريكا
تأليف توكفيل/ قيام باباج بصياغة فكرة آلة احتساب رقمية
- 1836 تمخض طبيعة إيمرسون عن تدشين نزعة التعالي أو التسامي
(الترانسندناليزم)
- 1837 خطاب «الباحث الأمريكي» لإيمرسون/ أوراق بيكوبيك تأليف دكنز
- 1841 جوهر المسيحية تأليف فيورباخ
- 1843 إما/أو، الخوف والعرشة تأليف كيركغارد/ نظام المنطق تأليف مل/
الرسامون الحديثون تأليف رسكين
- 1844 ميلاد نيتشه/ مقالات إيمرسون
- 1845 المرأة في القرن التاسع عشر تأليف فولر/ حكايات تأليف بو/ العائلة
المقدسة تأليف ماركس وانجلز
- 1848 البيان الشيوعي تأليف ماركس وانجلز/ تفجير الثورات في طول أوروبا
وعرضها/ بدء حركة المطالبة بحق النساء في الانتخاب في الولايات
المتحدة
- 1850 قيام كلاوسسيوس بصياغة مفهوم العطالة، القانون الثاني للديناميك
الحراري/ الحرف القرمزي تأليف هوثورن
- 1851 موبى ديك تأليف ملفيل/ المعرض الكبير في لندن

والدن تأليف ثورو	1854
أوراق العشب تأليف ويتمان	1855
مدام بوفاري تأليف فلووير / أزهار الشر تأليف بودلير	1857
قيام دارون وواليس بطرح نظرية الاصطفاء الطبيعي	1858
أصل الأنواع تأليف دارون/ عن الحرية تأليف مل/ تريستان وايزولده	1859
لماغنر	
حضارة النهضة في إيطاليا تأليف بوركهاردت/ مناقشة أكسفورد لموضوع	1860
التطور بين ولبرفورس وهوكسلي	
حق الأم تأليف باكهوفن	1861
الحرب الأهلية الأمريكية	1861 – 1865
البؤساء تأليف هوغو	1862
إعلان تحرير العبيد، خطاب لنكولن في غتيسبورغ	1863
قيام مندل بطرح نظرية الوراثة الجينية	1865
المورفولوجيا العامة للعضويات تأليف هكل/ الجريمة والعقاب تأليف	1866
دوستوفسكي	
رأس المال تأليف ماركس	1867
الحرب والسلام تأليف تولستوي/ الثقافة والفوضى تأليف أرنولد	1869
أصل الإنسان تأليف دارون	1871
ميلاد التراجيديا تأليف نيتشه/ انطباعات: الشروق تأليف مونيه/ المسار	1872
الوسط تأليف جي إليوت	
بحث عن الكهرباء والمغناطيسية تأليف ماكسويل	1873
مبادرة بلافاستسكي إلى تأسيس جمعية أصدقاء التنظير	1875
قيام بيرس بنشر المقالات الأولى حول الذرائعية (البراغماتية)	1877
اختراع أديسون للمصباح الكهربائي/ إطلاق فرجه للمنطق الحديث/	1879
بيت الدمى تأليف أبسن	
الإخوة كارامازوف تأليف دوستوفسكي	1880
التاريخ الكوني تأليف رانكه	1881
مدخل إلى العلوم الإنسانية تأليف دلثي	1883

هكذا تكلم زرادشت تأليف نيتشه	1883 - 1884
هكلبري فين تأليف توين	1884
إشراقات تأليف رامبو/ بعد الخير والشر تأليف نيتشه/ تحليل الأحاسيس	1886
تأليف ماح	
تجربة متيشلسون - مورلي	1887
ليلة نجماء لفان غوخ	1889
مبادئ السايكولوجيا تأليف وليم جيمس/ الفصن الذهبي لفريرز	1890
المظهر والواقع تأليف برادلي	193
فلسفة الحرية تأليف شتاينر/ ملكوت الرب في داخلك تأليف تولستوي/	1894
مبادئ الميكانيك تأليف هيرتز	
أهمية أن تكون جاداً (إيرنست) تأليف وايلد/ قواعد المنهج السوسيولوجي	1895
تأليف دوركهام	
قيام بكرل باكتشاف النشاط الإشعاعي في اليورانيوم/ اوبوروا تأليف	1896
جاري/ بحيرة البجع تأليف تشيخوف	
إرادة الإيمان تأليف جيمس	1897
لوحات مونت سان فكتوار لسيزان	1898
موت نيتشه/ تفسير الأحلام تأليف فرويد/ قيام بلانك بإطلاق فيزياء	1900
الكم/ تمخض معانيات منطقية لهوسرل عن إطلاق الفنونيتولوجيا/	
إعادة اكتشاف المورثات المندلية	
السفراء تأليف هنري جيمس	1901
تباينات التجربة الدينية تأليف وليم جيمس	1902
دحض المثالية ومبدأ الأخلاق تأليف مور/ الإنسان والسوبرمان تأليف	1903
شو/ قيام الأخوين رايت بأول تحليق جوي	
أوراق آينشتاين عن النسبية الخاصة، تأثير التصوير الكهربائي، حركة	1905
براون/ ثلاث مقالات عن الجنس تأليف فرويد/ الأخلاق البروتستنتية	
ورح الرأسمالية تأليف فيبر	
نظرية الفيزياء تأليف دوهم/ نجاح غاندي في تطوير فلسفة الحركة	1906
القائمة على اللاعنف	

- 1907 الذرائعية (البراغماتية) تأليف وليم جيمس/ تطور الإبداع تأليف بيرغسون/ حسناء الأفتيون لبيكاسو/ خلاصة بوذية ماهايانا تأليف سوزوكي تعرف الغرب على البوذية
أول أعمال شوينبرغ اللانغمية 1909
- 1910 – 1913 المبادئ الرياضية تأليف رسل ووايتهد
- 1912 سايكولوجيا اللاوعي تأليف يونغ، افتراق عن فرويد/ طرح فَعَنَرْ لنظرية الانزياح القاري
- 1913 قيام شتاينر بالتأسيس للانتروبوسوفي/ طقس الربيع لسترافنسكي/ البحث عن الزمن المفقود تأليف بروس/ أبناء وعشاق تأليف لورنس/ المذاق المساوي للحياة تأليف أونامونو/ مشكلة المسيحية تأليف رويس
- شروع فورد في الإنتاج الموسع للسيارات
- 1914 صورة فتان في شبابه تأليف جويس/ المحاكمة تأليف كافكا
- 1914 – 1918 الحرب العالمية الأولى
- 1915 مبحث اللسانيات العامة تأليف سوسور
- 1916 نظرية النسبية العامة لآينشتاين
- 1917 فكرة المقدس تأليف أوتو/ الثورة الروسية
- 1918 انحطاط الغرب تأليف شبنغلر
- 1919 إثبات نظرية النسبية العامة تجريبياً/ السايكولوجيا من وجهة نظر سلوكية تأليف واطسون/ رسالة إلى الرومان تأليف بارت
- 1920 المجيء الثاني» تأليف بيتس/ بعد مبدأ المتعة تأليف فرويد/ البث الإذاعي الأول
- 1921 تحليل العقل تأليف رسل/ تراكتوس لوجيكو - فيلوسوفيكوس تأليف فغنشتاين
- 1922 الأرض الياباب تأليف تي اس إليوت/ عوليس تأليف جويس/ الاقتصاد والمجتمع تأليف فيبر
- 1923 مرآتي دوينو تأليف ريكله/ التناغم تأليف ديليو ستفنس/ أنا والهو تأليف فرويد/ أنا وأنت يا صاحب الجلال تأليف بوهر/ الربية والإيمان الحيواني تأليف سانتايانا/ الانعكاسات المشروطة تأليف بافلوف

- 1924 ملكة الحكمة والمحكمة عند الطفل تأليف بياجيه/ صدمة الولادة تأليف رانك/ جبل السحر تأليف مان
- 1925 رؤيا تأليف بيتس/ التجربة والطبيعة تأليف ديوي/ العلم والعالم الحديث تأليف وايتهد
- 1926 قيام شرودنغر بتطوير معادلة الأمواج الكامنة في ميكانيك الكم
- 1927 قيام هايزنبرغ بصياغة مبدأ اللايقين/ قيام بوهر بصياغة مبدأ التكامل/ قيام لاميرتر بطرح نظرية الضربة الكبرى (البغ - بانغ)/ الوجود والزمن تأليف هايدغر/ وظيفة العضوية تأليف رايش/ مستقبل أحد الأوهام تأليف فرويد/ دير ستبنوولف تأليف هيس
- 1928 البرج تأليف بيتس/ البنية المنطقية للعالم تأليف كارناب/ المشكلة الروحية للإنسان الحديث تأليف يونغ
- 1929 العملية والواقع تأليف وايتهد/ بيان حلقة فيينا: التصور العلمي للعالم/ الصوت والحنق تأليف فوكنر/ غرفة خاصة تأليف وولف
- 1930 الحضارة ومنقصاتها تأليف فرويد/ تمرد الجماهير تأليف أورتيغا ي غاسيت/ تاريخ الإنسان والإيمان تأليف بلتمان
- 1931 إثبات نظرية غودل لعدم قابلية تحديد الأطروحات في المنظومات الرياضية المرسمة/ فلسفة الأشكال الرمزية تأليف كاسيريه
- 1932 الفلسفة تأليف ياسبرز/ التحليل النفسي للأطفال تأليف كلاين
- 1933 وصول هتلر إلى السلطة في ألمانيا
- 1934 دراسة للتاريخ تأليف توينبي/ منطق الاكتشاف العلمي تأليف بوهر/ الأنموذج الأصلي للاوعي الجماعي تأليف يونغ/ التقنيات والحضارة تأليف ممفورد
- 1936 سلسلة الوجود العظيمة تأليف لفجوي/ اللغة، الحقيقة والمنطق تأليف آير/ النظرية العامة للاستخدام، الفائدة والمال تأليف كينز
- 1937 الأنا وآليات الدفاع تأليف آنا فرويد/ عن الأرقام القابلة للاحتساب تأليف تورنغ
- 1938 غاليليو تأليف بريخت/ اكتشاف انشطار الذرة/ الغثيان تأليف سارتر
- 1939 موت فرويد
- 1939 - 1945 الحرب العالمية الثانية، الهولوكوست (المحرقة)
- 1940 مقالة عن الميتافيزيقا تأليف كولنغود

- 1941 طبيعة الإنسان ومصيره تأليف نيبور/ الهروب من الحرية تأليف فروم/
فيكيونيس لبورغيس
- 1942 الغريب وأسطورة سيزيف تأليف كامو
- 1943 الوجود والعدم تأليف سارتر أربع رباعيات تأليف إليوت
- 1945 فنومينولوجيا الإدراك تأليف ميرلو - بونتي/ ما الحياة؟ تأليف
شرويدنغر/ إلقاء قتابل ذرية على هيروشима وناغازاكي/ تأسيس الأمم
المتحدة
- 1946 - 1948 بداية الحرب الباردة/ صعود البث التلفزيوني العام/ تطوير الجيل الأول
من الحواسيب الرقمية الإلكترونية
- 1947 أولى لوحات بولوك بالتقطير
- 1948 السيرنطيقا تأليف فينر/ النسبية السماوية تأليف هارتشورن/ الإلهة
البيضاء تأليف غريفرز الجيل ذو الطبقات السبع تأليف ميرتون
- 1949 1948 تأليف أورويل/ أسطورة العودة الأبدية تأليف إلباده/ البطل
ذو الوجوه الألف تأليف كامبل/ الجنس الثاني دوبيوفوار
- 1950 الإعلان البابوي لصعود مريم
- 1951 اللاهوت المنهجي تأليف تيليتش/ رسائل وأوراق من السجن تأليف
بونهويفر/ عقيدتان جامدتان للتجريبية تأليف كوين
- 1952 انتظار غودو تأليف بيكيت/ رد على أيوب، التزامن تأليف يونغ
- 1953 تحقیقات فلسفية تأليف فنتغشتاين/ مقدمة الميتافيزيقا تأليف هايدغر/
العلم وسلوك الإنسان تأليف سكنر/ نجاح واطسون وكريك في اكتشاف
الحمض النووي (الذي ان إيه)
- 1954 أبواب الإدراك تأليف هوكسلي/ تحقیقات لاهوتية تأليف راهنر/ العلم
والحضارة في الصين تأليف نيدهام
- 1955 ظاهرة الإنسان تأليف تايلهارد دوشاردان/ إيروس والحضارة تأليف
ماركوزه/ التنباح تأليف عنسبرغ
- 1956 قيام بيتسون وآخرين بصياغة نظرية المأزق المزدوج
- 1957 البنى المتساوقة تأليف تشومسكي/ إنقاذ المظاهر تأليف بارفيلد/ طريقة
زين (البوذية) تأليف واط/ إطلاق قمر صناعي
- 1958 الانتروبولوجيا البنيوية تأليف ليفي شتراوس/ المعرفة الشخصية تأليف
بولاني

- 1959 العيش ضد الموت تأليف براون/ ثقافتان والثورة العلمية تأليف سنو
- 1960 الحقيقة والمنهج تأليف غادامر/ الكلمة والشيء تأليف كوين
- 1960 - 1972 صعود حركة الحقوق المدنية، الحركة الطلابية، الحركة النسوية، حركة البيئة، الثقافة المضادة
- 1962 بنية الثورات العلمية تأليف كون/ احتمالات وتقنيات تأليف بوبر/ ذكريات، أحلام، تأملات تأليف يونغ/ نحو سايكولوجيا الوجود تأليف مارلو/ الربيع الصامت تأليف كارسون/ مجرة غوتبرغ تأليف ماكلوهان/ طرح هيس لفرضية نشر قاع البحر/ بدء المجلس الثاني للفاثيكان/ تأسيس معهد إيسالن، صعود حركة الطاقة الإنسانية، تجارب المخدرات مع ليري وآلبرت في هارفارد/ صعود ديلان، الخفافس، الحجارة المتدرجة (رولنغ ستونز)/ مبادرة طلاب حركة المجتمع الديمقراطي إلى تبني بيان بورت هيوورون
- 1963 مسيرة الحقوق المدنية، خطاب مارتن لوتر كنج: «براودني حلم»/ قداسة الأنثى تأليف فريدان/ قيام اي ان لورنز بنشر المقالة الأولى عن نظرية الفوضى
- 1964 بدء حركة حرية الكلام في بيركلي/ اكتشاف بنزياس للإشعاع الكوني الخلفي ومبادرة ولسن إلى تأييد نظرية الضربة الكبرى (البينغ - بانغ)/ قيام غل - مان وزفايغ بافتراض الجسيمات الافتراضية/ التطور الديني
- 1965 تأليف بيلاه/ مقالات نقدية تأليف بارت/ سيرة مالكولم اكس الذاتية تصعيد حرب الولايات المتحدة في فيتنام/ المدينة العلمانية تأليف كوكس/ مقابلة هايدغر الأخيرة في الدير شبيغل
- 1966 النظرية الثورية وموت الرب تأليف ألتيزرو هاملتون، العلم والبقاء تأليف كومنر/ كتابات تأليف لاكان/ نظرية بيل اللامحلية
- 1967 سياسة التجربة تأليف لانغ/ النص والاختلاف تأليف دريدا/ الجذور التاريخية لأزمنا البيئية تأليف وايت
- 1968 المعرفة واهتمامات البشر تأليف هابرماس/ النقد ومنهجية برامج البحث العلمي تأليف لاكاتوس/ نظرية المنظومات العامة تأليف فون بيرتا لانفي/ تعاليم دون جوان تأليف كاستنيدا/ كاتالوج الأرض كلها تأليف براند/ القبلة السكانية تأليف إيرليخ

- 1968 – 1970 ثورة الطلاب، حركة مناهضة الحرب، الثقافة المضادة في الأوج
- 1969 نزول رواد فضاء على سطح القمر/ قيام لفلوك بطرح نظرية غايا/
- صياغة الثقافة المضادة تأليف روزاك/ السياسة الجنسية تأليف ميلت/
- عزلة الصحراء تأليف أبي/ حرفية علاج الجشالت تأليف بيرل/ علم
- الدلالة - تأليف كريستيفا/ تضارب التفسيرات تأليف ركور
- 1970 أول يوم أرض/ أبعد من الإيمان تأليف بيلاه
- 1971 لاهوت التحرير تأليف غوتيريز/ أجسادنا، أنفسنا من الكتب الجماعية
- الصحية لنساء بوسطن/ لغات الدماغ تأليف بريبرام/ على حافة التاريخ
- تأليف تومبسون
- 1972 خطوات نحو ايكولوجيا العقل تأليف بيتسون/ حدود النمو تأليف ميدو
- 1973 الصغير. هو الجميل تأليف شوماخر/ تفسير الثقافات تأليف غيرتس/
- أبعد من الرب الأب لدالي/ حركات البيئة الضحلة والعميقة تأليف نيس
- 1974 الدين والجنوسة تأليف رويتر/ إلهات أوروبا القديمة وآلهتها تأليف
- غيمبوتاس
- 1975 مجالات لاوعي الإنسان تأليف غروف/ إعادة النظر في السايكولوجيا
- تأليف هلمان/ الطاو والفيزياء تأليف كابر/ السوسيوبيولوجيا تأليف
- ولسن/ تحرير الحيوان تأليف سنجر/ ضد المنهج تأليف فيرأنبد
- 1978 طرق صنع العالم تأليف غودمان/ إعادة إنتاج الأمومة تأليف تشودوروف
- 1979 الفلسفة ومراة الطبيعة تأليف رورتي
- 1980 ظهور الحواسيب الشخصية/ تطوير التكنولوجيا الحيوية/ الكلية والنظام
- الكامن تأليف بوهم/ من الكينونة إلى الصيرورة تأليف برينوغين/ موت
- الطبيعة تأليف ميرتشان
- 1981 علم جديد للحياة تأليف شلدريك
- 1982 بصوت مختلف تأليف غليغان/ إثبات تجربة المنظور لنظرية بل/ مصير
- الأرض تأليف شل
- 1983 اكتشاف جزيئات دبليو وزد (W & Z)
- 1984 حالة ما بعد الحداثة تأليف ليوتار
- 1985 تأملات حول الجنس والعلم تأليف كلر/ مبادرة غورباتشوف إلى إطلاق
- البريسترويكا - في الاتحاد السوفيتي
- 1985 – 1990 صعود سريع للوعي العام بالأزمة البيئية لكوكب الأرض
- 1989 – 1990 نهاية الحرب الباردة، انهيار النظام الشيوعي في أوروبا الشرقية



الهوامش

تمهيد

إن تعليقاً تمهيدياً بات مطلوباً، لأن قضية الجنس منطوية اليوم على أهمية خاصة، ولأن هذه القضية ذات تأثير مباشر في الرواية الحالية. ففي قصة تاريخية كهذه، من شأن التمييز بين وجهة نظر المؤلف من جهة ووجهات النظر المختلفة التي يتولى (تتولى) وصفها من الجهة المقابلة، أن يكون قابلاً للطمس أو الإغفال أحياناً، بما قد يبقى ملاحظة توضيحية مسبقة ما ذات قيمة. مثل آخرين كثيرين، لا أرى أي مبرر لقيام كاتب اليوم باستخدام كلمة «رجل» [مان] أو «جنس الرجال» [مانكايند]، أو الضمائر الدالة عليها مثل «هو» و«ه» لدى الحديث مباشرة عن جنس البشر أو الفرد الإنساني كما في «مصور الإنسان» أو «علاقة الإنسان بالبيئة» أو أي تعابير مشابهة. أسلم بأن كثيرين من الكتاب والباحثين المسؤولين - من الرجال في المقام الأول، ومن النساء أيضاً - يستمرون في استخدام العبارات بالطريقة المشار إليها، وأنا أقدر مدى صعوبة تغيير عادات ذات جذور عميقة، إلا أنني لا أعتقد أن مثل هذا الاستخدام سيبقى، على المدى الطويل، جديراً بالدفاع عنه لأسباب لا تعدو كونها أسلوبية (اختصاراً، رشاقة، صرامة بلاغية، تقليداً). لعل الدافع، وهو جدير في حد ذاته، لا يكفي لتسوية الاستبعاد المضر للنصف الأنثوي من الجنس البشري.

غير أن مثل هذا الاستخدام يبقى ملائماً - وضرورياً، في الحقيقة، التماساً للدقة على الصعيدين الدلالي والتاريخي - حين تكون المهمة متركزة تحديداً على نطاق نمط التفكير، والنظرة العالمية، والصورة الإنسانية لدى أكثرية الشخصيات الرئيصة في الفكر الغربي منذ أيام اليونانيين إلى زمن قريب جداً. فالتراث الفكري الغربي بقي، خلال الجزء الأكبر من وجوده، تقليداً أحادي الخط دون أي لبس. وباطراد قلما نستطيع تقديره الآن، جرى تشكيل ذاك التراث وتقنيته، على نحو شبه حصري، من قبل رجال يكتبون عن رجال، بما أفضى إلى افتراض أن النظرة الذكورية، وإن على نحو مضر، هي النظرة «الطبيعية». ولعل من غير المصادفة أن تلك ظلت سمة مميزة

لسائر اللغات الأساسية، التي تطور التراث الفكري الغربي في إطارها، قديمة كانت أم حديثة، مشيرة إلى جنس البشر والكائن الإنساني بكلمات مذكّرة من حيث اللفظ كما على صعيد المعنى، بدرجات مختلفة (انثروبوس باليونانية، هومو باللاتينية، لومو بالإيطالية، لوم بالفرنسية، إل هومبره بالإسبانية، تشلفيك بالروسية، دير منش بالألمانية، رجل [إنسان لا إنسانة] بالإنجليزية). ثمة فيض من التعقيدات في تحليل هذه النزعات: فكل لغة أعرافها القواعدية على صعيد الجنس، إضافةً إلى ميزاتها، لونيّاتها، ونبراتها الدلالية الخاصة؛ والكلمات المختلفة في السياقات المتباينة تشي بدرجات وأشكال متغايرة من الاشتغال أو الانحياز؛ ومن شأن جميع هذه المتغيرات أن تختلف بين كاتب وآخر ومن حقبة تاريخية إلى أخرى. غير أن ما يبقى ثابتاً في جميع هذه التعقيدات هو نوع من الانحياز اللغوي الذكوري الصريح الذي ظل متجذراً ومتأصلاً افتراضياً في مسيرة تقدم النظرات - العالمية التي تتم مناقشتها في هذا الكتاب. لعل من الممكن استئصال ذلك الانحياز دون تشويه المعنى والبنية الجوهريين لجملته وجهات النظر الثقافية تلك. وهذا الانحياز لا يمثل خصوصية لغوية منعزلة وحسب؛ لعله، بالأحرى، تعبير لغوي من نزوع ذكوري عميق الجذور ومنهجي، وإن بقي لاشعورياً عموماً، في طابع العقل الغربي ومزاجه.

حين أقدم المفكرون والكتاب الكبار في الماضي على استخدام كلمة «إنسان» أو أي عبارة ذات دلالة مذكّرة تعبيراً عن الجنس البشري - كما في أصل الإنسان (دارون 1871)، أو «خطاب عن كرامة الإنسان» (بيكو ديلا ميراندولا، 1486)، أو «المشكلة الروحية للإنسان الحديث» (يونغ، 1938) - فإن معنى العبارة كان يبقى مشبعاً بقدر عميق من الغموض. من الواضح عادةً أن الكاتب الذي يستخدم مثل هذا التعبير في مثل هذا النوع من السياق يكون عازماً على تجسيد مجمل الجنس البشري، لا الأعضاء الذكور فقط. غير أنه واضح أيضاً من الإطار الأوسع للفهم الذي تظهر فيه الكلمة أن ذلك التعبير كان يُقصد منه عموماً أن يشي، ضمناً وصراحة، بقالب ذكوري حاسم محدّد لنمط فهم الكاتب للطبيعة الجوهرية لكل من الكائن البشري والمشروع الإنساني. لا بد للبيان المنزلق ولكن الغامض بأطراد - بيان شمول الجنسين مع الإصرار على التوجه الذكوري - من أن يتم التعبير عنه بدقة إذا ما أراد المرء أن

يفهم الطابع المميز لتاريخ الغرب الثقافى والفكرى. فالمعنى الذكورى المضمّر فى هذه العبارات لم يكن عارضاً، ولو بقي فى خانة اللاوعى على الأغلب، وإذا ما أرادت الرواية الراهنة أن توصل الصورة الغربية التقليدية الرئيسة للمشروع الإنسانى عن طريق التعويل المنهجى والدائب على اعتماد تعابير محايدة جنسياً مثل «الجنس البشرى»، «الإنسانية»، «الأشخاص»، «النساء والرجال»، و«الكائن الإنسانى» (جنباً إلى جنب مع «هى أو هو» و«له أو لها»)، بدلاً من نظائرها المرشحة للاستخدام - الرجل [الإنسان]، انتروبوس، أندرس، هيومينس، دير منش، إلخ - فإن من شأن النتيجة أن تكون شبيهة بعمل المؤرخ الوسيطى الذى بقي، عند الكتابة عن رأى قدماء اليونانيين حول السماء، مصراً على إحلال كلمة «الرب» محل «الأرباب أو الآلهة»، بغية تصويب استخدام كان من شأنه أن يبدو خاطئاً وعدوانياً بالنسبة إلى أهل القرون الوسطى.

فى هذا السرد التاريخى بقي هدفي متركزاً على رواية قصة تطور نظرة الغرب العالمية كما تمت صياغتها فى التيار الرئيس من التراث الفكرى الغربى، وقد حاولت أن أفعل ذلك قدر المستطاع بالاستناد إلى وجهة النظر المتكشفة للتراث نفسه. وعبر الاختيار والتنويع المتوجسين لجملة من الكلمات والتعبيرات المحددة فى المسلسل المتواصل للسرد، مستخدماً مصطلحات لغة واحدة فقط، الإنجليزية الحديثة، حاولت التقاط روح كل منظور رئيسى تسنى له أن ينبثق من تربة هذا التراث. فعبارات «إنسان» [بدلاً من إنسانة]، «جنس الإنسان»، «الإنسان الحديث»، «الإنسان والرب»، «مكان الإنسان فى الكون»، «خروج الإنسان من رحم الطبيعة»، وما إليها من العبارات الإنجليزية المناسبة التى يستخدمها السرد من شأنها، إذا، كرمى لعين الصدقية التاريخية، أن تعكس الأسلوب المميز لخطاب الفرد المعنى أو الحقبة المعنية. إن تجنب مثل هذه التعبيرات فى هذا السياق بالذات قد يفضي إلى قلب تاريخ العقل الغربى رأساً على عقب وتشويه طابعه الأساسى، بما يجعل جزءاً كبيراً من ذلك التاريخ غير قابل للفهم.

تبقى قضية إيدولوجيا الجنس، قضية الجدل (الديالكتيك) الأنموذجى الأصلي بين الذكر والأنثى على نحو أكثر عمقاً، قضية جوهرية، لا ثانوية أو هامشية على

الإطلاق، على صعيد فهم طبيعة أي نظرة ثقافية عالمية، وتقوم اللغة بعكس صورة نابضة بالحياة عن تلك الآليات الكامنة في العمق. وفي التحليل الاستعادي الذي يلي السرد سأبادر إلى مقارنة هذا الموضوع الحساس بقدر أكبر من الإحاطة والشمول، وسوف أقترح إطاراً نظرياً [مفهوماً] جديداً لتناوله.

الجزء الأول: نظرة الإغريق إلى العالم

1- جون اتش فنلي، أربع مراحل للفكر اليوناني (ستانفورد: مطابع جامعة ستانفورد، 1966)، ص: 95 - 96. ثمة نقطة قيمة ذات علاقة وثيقة بهذه المناقشة حول الآلهة والأفكار، طرحها أساساً الباحث الألماني ويلاموفيتز مويلندورف، وأوردها دبليو كي سي غوثري قائلاً: «... إن لكلمة ثيوس اليونانية التي نفكر بها حين نتحدث عن رب [إله] أفلاطون قوة إنسانية أو تأكيدية في المقام الأول. وذلك يعني أن الإغريق لم يبادروا، مثل المسيحيين واليهود، إلى تأكيد وجود الرب أولاً، والانتقال بعد ذلك إلى تعداد مواصفاته الخاصة، كالقول: «إن الرب خير»، «إن الرب محبة» وما إلى ذلك. لعلمهم كانوا شديدي التأثر أو الرهبة إزاء أمور الحياة أو الطبيعة اللافتة إما إيجاباً أو سلباً وصولاً إلى حالة تدفعهم إلى أن يصرخوا قائلين: «هذا رب» أو «ذلك رب». فالمسيحي يقول: «إن الرب محبة»، في حين أن «المحبة هي ثيوس» أو «رب» عند اليوناني. ثمة كاتب آخر فسر الأمر على النحو الآتي: «حين يقال: إن الحب، أو الانتصار هورب، أو هو أحد الأرباب بكلام أدق، فإن المعنى أولاً وقبل كل شيء أكبر من أن يكون بشرياً، من أن يكون خاضعاً للموت؛ إنه أبدي... وأي طاقة، أي قوة نراها فاعلة في العالم، لم تولد معنا وسوف تستمر بعد رحيلنا يمكن عدها، إذًا، رباً من الأرباب، وقد كانت بأكثريتها فعلاً» [جورج أم أيه غروبه، فكر أفلاطون (بوسطن: بيكن برس، 1958)، ص: 150].

«بهذه الحالة العقلية، وبهذه الحساسية إزاء الطابع فوق الإنساني للعديد من الأشياء التي نتعايش معها، والتي تعطينا، ربما، طعنات فرح أو ألم مباغتة لا

نفهمها، كان أي شاعر يوناني قادراً على كتابة أسطر مثل: «إن تبادل الاعتراف فيما بين الأصدقاء ثيوس». إنها حلة عقلية لا تقيم وزناً كبيراً لمسألة التوحيد أو الشرك التي تحظى بقدر كبير من المناقشة في كتابات أفلاطون، إذا لم تكن تجرد المسألة من أي معنى بالملق» (دبليو كي سي غورثي، فلاسفة اليونان: من طاليس إلى أرسطو [نيويورك: هاربر تورشيبوك، 1960] ص: 10 - 11).

2- مع الوصول إلى زمن هوميروس كان تحول جوهرى في الوعي الميثولوجي الإغريقي قد حصل، إذ جرى إخضاع الميثولوجيا الأكثر أرواحية، باطنية وتوجهاً طبيعياً ذا مركزية أمومية - الميثولوجيا الكامنة، المخترقة لكل الأشياء، العضوية، اللابطولية - الميثولوجيا البطيركية الأولبية التي كانت ذات طبيعة أكثر تشيؤاً، وتعالياً، واتقاناً، وبطولة، وداعمة للاستقلال. انظر، مثلاً جين ايلين هاريسون، مقدمة نقدية لدراسة الديانة الإغريقية (كامبرج: مطابع جامعة كامبرج، 1922) وتشارلين سبرتنك، إلهات اليونان المبكرة (بوسطن: بيكن برس، 1984). غير أن جوزف كامبل أشار في أقتعة الرب: الميثولوجيا الغربية (نيويورك: فايكنغ، 1964)، إلى إمكانية الاهتمام إلى دلائل موحية على تراث اليونانيين الميثولوجي الثنائي حتى في إطار القالب الهوميروسي بالذات، متجسدة في عملية التحول المذهل من عالم الإلياذة إلى عالم الأوديسة.

الإلياذة ملحمة تاريخية، وتتغنى بجملة الموضوعات البطيركية العظيمة: بغضب أخيل الشديد، وبشجاعة المقاتلين النبلاء، وكبريائهم، وروعهم، بفضائل الرجولة، والقوة، والمهارة في الحرب. أحداثها تجري في العالم النهاري للنشاط العام، حيث الرجال الأبطال يكافحون في ميدان معركة الحياة. غير أن تلك الحياة، على مجدها، قصيرة، والموت نهاية مأساوية، لا شيء بعده ينطوي على قيمة. إن عظمة الإلياذة تستند خصوصاً إلى صياغتها للمحمية لذلك التوتر المأساوي. أما الأوديسة فتبقى، بعيداً عن أن تكون تخليداً لذكريات حدث تاريخي جماعي، ملحمة رحلة فردية بطابع خيالي مميز؛ تتعامل من البداية إلى النهاية مع ظواهر سحرية وخيالية، مشحونة بمعنى مختلف للموت،

وهي أكثر اهتماماً بالأنثى، بالمرأة. فأوديسوس، أعقل الأبطال اليونانيين في طروادة، يمر بسلسلة تحويلية وانتقالية من المغامرات والمحن - مواجهاً صفاً متعاقباً من الساحرات والإلهات، متوغلاً في العالم السفلي، مطالعاً على ألفاز سوداء، مختبراً مسلسلات عديدة من الموت والبعث - ما يمكنه أخيراً من العودة إلى الوطن، إلى البيت، مظفراً، مولوداً مرتين، ليتحد من جديد مع بنلوب: الأنثى المحبوبة. وبهذه القراءة فإن الانتقال من الإلياذة إلى الأوديسة يعكس جدلاً (ديالكتيكاً) متواصلاً في النفس الثقافية اليونانية بين جذورها البطيركية وجذورها الماتيركية (الأمومية)، بين الدين الأولي العام المعلن والديانات الباطنية الممغزة القديمة (انظر كامبل، أقنعة الرب: الميثولوجيا الغربية، 157 - 176).

لا تزال ملحمة الأوديسة عاكسة لتقدير الإلياذة للفردى والبطولي، المتجذرين في ذلك الإعجاب الهندي - الأوروبي القديم بالبسالة الفردية في الحرب الذي سيبقى عميق التأثير في طابع الغرب وتاريخه؛ غير أن البطولة تكون قد اتخذت شكلاً جديداً على نحو حاسم وأكثر تعقيداً. ثمة تعبير لاحق ذو أهمية عن هذا الجدل (الديالكتيك) يمكن تحريره في ندوة [سيمبوزيوم] أفلاطون، حيث المرأة الحكيمة ذات العقل الراجح هي التي تضطلع بالدور المحوري في تلقين سقراط معرفة الجميل المتعالية. وكما مع أوديسوس هوميروس، فإن عنصر البطولة الفردية حاضر بوضوح في سقراط، وإن صيغ بصيفةٍ أخرى مختلفة - صيغة أكثر رسوخاً على الأصعدة الفكرية، الروحية، الباطنية، وقهر الذات.

3- كان لكل من خليفتي طاليس في ملاطية [ميليتوس]، أناكسيماندر وأناكسيمينس (وقد ذاع صيتهما كليهما في القرن السادس قبل الميلاد) إسهامات ذات شأن في الفكر الغربي اللاحق. طرح الأول أن المضمون أو الجوهر الأولي للطبيعة (أركي arché) في الكون مادة لانهائية وغير متميزة أطلق عليها اسم أبيرون (apeiron) (اللامحدود). وداخل الابيرون ينشأ نقيضاً الحرارة والبرودة اللذان لا يلبث الصراع فيما بينهما أن يتمخض بدوره عن ظواهر العالم المختلفة. وبهذا فإن أناكسيماندر استحدث المفهوم الأساسي بالنسبة إلى الفلسفة

والعلوم اللاحقتين المتمثل بالذاهب إلى ما هو أبعد من الظواهر المدركة بالحواس (مثل الماء) إلى كُنْه أكثر عمقاً، غير قابل للإدراك طبيعته أكثر بدائية وغموضاً من المضامين المألوفة للعالم المرئي. كذلك يادر أناكسيماندر إلى افتراض نظرية تطوّر تكون فيها الحياة خارجة من البحر، وقد كان، على ما يبدو، أول من حاول رسم خريطة لمجمل الأرض المأهولة.

كذلك يادر أناكسامينيس، خَلَفَ أناكسيماندر، بدوره، إلى القول بأن الهواء هو الكُنْه الأوّلي، وحاول عرض قدرة ذلك الكُنْه الوحيد على التحول إلى أشكال أخرى للمادة عبر عمليات التخلخل والتكثف. من الممكن النظر إلى اقتراح أناكسيمينيس القائل بأن عنصراً محدداً، الهواء، بدلاً من كنه غير متميز مثل اللامحدود (الآيرون) هو أصل الأشياء، بوصفه تنظيراً أقل سفسطة وتطوراً من اقتراح أناكسيماندر - خطوة إلى الخلف باتجاه عنصر الماء عند طاليس. إلا أن أناكسامينيس نجح، إذ تابع تحليله لكيفية تحول عنصر أوّلي واحد إلى أنماط أخرى من المادة مع الحفاظ على طبيعته الأساسية، في استحضار الفكرة الحاسمة المتمثلة بأن أي جوهر أساسي يستطيع أن يبقى ذاته بالرغم من التعرض لسلسلة طويلة من التحولات. وهكذا فإن مفهوم الأركي الذي كان قد سبق له أن دل على بداية الأشياء أو سببها الأصلي ما لبث الآن أن ارتدى ثوب «المبدأ» الإضافي - شيء يحافظ أبدياً على طبيعته الخاصة مع دأبه على التحول إلى سلسلة طويلة من ظواهر العالم المرئي العابرة والمتبدلة. وجملة التطورات الفلسفية والعلمية اللاحقة ذات العلاقة بالمبادئ الأولى، بتبعية الظواهر لواقع أوّلي مستمر كامن في العمق، وبسائر قوانين حفظ الطاقة في الفيزياء، مدينة بشيء ما لتصورات أناكسيماندر وأناكسامينيس البدائية. وقد كانت للرجلين كليهما إسهامات محورية في علم الفلك اليوناني المبكر.

4- عن هذا الجزء المهم من زينوفون يقول ديليوكي سي غورثي: «إن تأكيد البحث الشخصي، والحاجة إلى الوقت، يبين أن هذا هو البيان الأول في الأدبيات اليونانية الباقية عن فكرة التقدم في الفنون والعلوم، وهو تقدم معتمد على

جهد الإنسان لا على وحي السماء وإلهامها - أقله في المقام الأول» (تاريخ الفلسفة الإغريقية، ج: 1، أوائل ما قبل سقراط والفيثاغورسيون [كامبرج مطابع جامعة كامبرج، 1962]، ص: 399 - 400).

5- من الممكن رؤية مسار تطور النظرة اليونانية إلى تاريخ الإنسان وإلى علاقة البشر بالسماء في الطبيعة والمكانة المتبدلتين لبروميثيوس الميثولوجيا. فتصوير هزيود الأبرار لبروميثيوس محتالاً نجح في سرقة النار من الأولمب خدمة للبشر، مخالفاً رغبات زيوس، جرى توسيعه كثيراً في مسرحية بروميثيوس مقيداً لآيسخيلوس، حيث يقوم البطل العملاق بتزويد البشرية بسائر فنون الحضارة، ناقلًا إياها من حالة الوحشية البدائية إلى موقع السيادة والتحكم الفكريين بالنسبة إلى الطبيعة. وشخصية هزيود الهزجديّة [الجامعة بين الجد والهزل] ما لبثت أن أصبحت عند آيسخيلوس بطلاً تراجيدياً ذا مرتبة كونية؛ وفي حين أن هزيود كان قد نظر إلى التاريخ الإنساني بوصفه نكوصاً حتمياً وتقهقراً مؤكداً عن عصر ذهبي ما كان في البداية والأصل، فإن بروميثيوس آيسخيلوس دأب على الاحتفال بتقدم البشرية نحو الحضارة. غير أن رواية آيسخيلوس على النقيض من تصورات لاحقة للأسطورة ذاتها، ترى بروميثيوس السماوي أو الإلهي، لا الإنسان، منبع التقدم الإنساني، معترفة ضمناً بنوع من أولوية السماء في مخطط الأشياء. وعلى الرغم من صعوبة التأكد من نظرة آيسخيلوس الدقيقة إلى المغزى الوجودي (الانطولوجي) للأسطورة، فإن من البادي أنه تصور بروميثيوس والإنسان من منطلقات أسطورية - شاعرية على أنهما في حالة وحدة رمزية.

أما بالنسبة إلى يونانيي القرن الخامس بعد آيسخيلوس، فإن شخصية بروميثيوس باتت مجرد تمثيل مجازي مباشر لذكاء الإنسان الخاص وسعيه الدؤوب. ففي مقطع من كوميديا بعنوان السفسطائيون تتم، ببساطة، مساواة بروميثيوس بالعقل البشري؛ وفي عمل آخر يجري توظيف بروميثيوس مجازاً لـ «تجربة» تفسير تقدم البشرية إلى الحضارة. وعملية تجريد بروميثيوس من

الصفة الأسطورية (الميثولوجية) لتحويله إلى صورة مجازية هذه جلية أيضاً في رواية بروتاغوراس السفسطائي لقصة الأسطورة في بروتاغوراس أفلاطون (انظر الصفحة: 14 من هذا الكتاب). فمع تطور العقل اليوناني من الشعر القديم إلى الفلسفة الإنسانية، حيث شكلت التراجم الكلاسيكية محطة منتصف الطريق، انتقلت النظرة اليونانية إلى التاريخ من حالة النكوص إلى حالة التقدم، مع انتقال منبع الإنجاز الإنساني من السماء إلى الإنسان. انظر إي آر دودز، «التقدم في العصر الكلاسيكي القديم» في قاموس تاريخ الأفكار، تحرير فيليب بي فاينر (نيويورك: أبناء تشارلز سكريبنر، 1973) ج: 3، ص: 623 - 626.

6- قيام سقراط بالمزاوجة بين التواضع الفكري والإيمان في نظام قابل للفهم، معبر عنه على نحوٍ بديع في عبارة آر هافورث الآتية: «مثل أعلى معرفي لم يتم بلوغه» (اقتباس غوثري في فلاسفة اليونان، ص: 75).

7- للاطلاع على قيام أفلاطون بإضفاء صفتي اللاعقلانية والمادية على الأنثى، وصفتي العقلانية والروحانية على الذكر، كما على الإصرار على الربط المهم لنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) الأفلاطونية بالثنائية الجنسية اليونانية [اللوادة اليونانية]، انظر ايفلين فوكس كلر، «الحب والجنس في إبستمولوجيا أفلاطون»، في كتاب تأملات حول الجنس والعلم (نيوهافن: مطابع جامعة ييل، 198)، ص: 21 - 32. انظر أيضاً المناقشة القيمة للواطية أفلاطون التي أوردها غريغوري فلاستوس في مقالة: «الفرد موضوعاً للحب عند أفلاطون» في دراسات أفلاطونية (برنستون: مطابع جامعة برنستون، 1973)، ص: 3 - 42. غير أن فلاستوس يشير إلى أن ذروة خطاب أفلاطون في الندوة (السيمبوزيوم) (206 - 212) تتحول فجأة من نوع من الأنموذج الإرشادي اللواطى إلى نوع من الأنموذج الإرشادي (الباراديجم) المبدع القائم على التحام الجنسين حين تقوم ديوتيميا بوصف الإنجاز الأقصى لإيروس، متمثلاً باتحاد الفيلسوف الزوجي مع فكرة الجمال، ذلك الاتحاد الذي لا يلبث أن

يتمخض عن إنجاب الحكمة. وفي المقال نفسه، يقدم فلاستوس تحليلاً كاشفاً لمدى نزوع تمجيد أفلاطون لفكرة الجمال الكونية الشاملة في سياق العلاقات الشخصية إلى الحط من شأن الشخص الفرد المحبوب بوصفه موضوعاً ذا قيمة، منطوياً على الجدارة الكامنة بأن يُحب لذاته (ها) - تماماً، كما في نزوع تمجيد أفلاطون لمثل الجمهورية الأعلى، في سياق النظرية السياسية، إلى الحط من شأن المواطنين الأفراد بوصفهم أهدافاً بذواتهم، وصولاً إلى تجريدهم من حريتهم المدنية.

8- «الروايات التقليدية التي تقول: إن الأرصاد الفلكية التفصيلية توفر المفاتيح الرئيسة للفكر الكوني (الكوزمولوجي) تنتمي، أساساً، إلى حضارة الغرب. ويبدو أنها إحدى أكثر الأشياء الجديدة الموروثة عن حضارة اليونان القديمة أهمية وتمييزاً، (توماس اس كون، الثورة الكوبرنيكية: الفلك الكوكبي وتطور الفلك الغربي [كامبرج: مطابع جامعة هارفارد، 1957]، ص: 26).

9- وارد في سير توماس ال هيث، أريستارخوس الساموسي: كوبرنيك القديم (أكسفورد، مطابع كليردون، 1913)، ص: 140. انظر أيضاً أفلاطون، القوانين 7، 821 - 822.

10- فتلي مراحل الفكر اليوناني الأربع، 2. متحدثاً عن محاضرات كولريج حول تاريخ الفلسفة وصف اون بارفيلد الظاهرة الإغريقية بعبارات مشابهة، إذ قال: «إن ميلاد الوعي الذاتي، ميلاد الكيان الفردي... كان يتم مع بزوغ فجر الحضارة اليونانية... القضية كلها كانت أشبه بنوع من الاستيقاظ. فحين تصحو من النوم صباحاً تكون واعياً جداً بالعالم من حولك بطريقة مختلفة عما تصبح متألفاً معه خلال ساعات النهار» (اون بارفيلد، «محاضرات كولريج الفلسفية»، سخو 3، 2 [1989]: 29).

الجزء الثاني: تحول الحقبة الكلاسيكية

11- استناداً إلى فقرات من القوانين والأبينوميس، قيل: إن أفلاطون نفسه ربما كان يضمّر تأييد فرضية أرض متحركة، بوصفها مخرجاً لإنقاذ المظاهر رياضياً، وإمالة اللثام عن المدار الكوكبي المتسق الواحد، وإنه ربما أقدم في تيمايوس (40 بي — دي) على وصف نظام قائم على مركزية الشمس. انظر أركيتسبي تاليافيرو، ملحق: ج لترجمة ألماغست بطليموس، في كتب الغرب العظيمة ج: 16 (شيكاغو: الموسوعة البريطانية، 1952)، ص: 477 - 478.

12- كان الإله الهليني الأعلى والأبرز هو ساراييس الإغريقي المصري، الذي هو محصلة ذوبان أوزيريس، زيوس، ديونيسوس، بلوتو، أسكليبيوس، مردوخ، هليوس، ويهوه في بوتقة واحدة. وساراييس هذا الذي نصبّه بطليموس الأول (الذي حكم بين عامي 323 و285 ق.م.) زعيماً لآلهة مدينة الإسكندرية، ثم ما لبث أن أصبح معبوداً في طول عالم حوض البحر الأبيض المتوسط وعرضه، يسلط الضوء على النزوع الهليني إلى التوفيقية وعبادة إله واحد دون إنكار وجود آلهة أخرى على الصعيد اللاهوتي.

13- تؤكد الأبحاث الحديثة الحيوية القيمة للتراث الوثني في الحقبة الكلاسيكية المتأخرة (انظر، خصوصاً، روبن لين فوكس، الوثنيون والمسيحيون [نيويورك: ألفريد ايه كنوف، 1987])، على النقيض من وجهات نظر أقدم كانت ميالة إلى الإيحاء بحتمية الانتصار المسيحي. بالنسبة إلى أعداد كبيرة من الوثنيين بقي الحشد الكبير من الآلهة والإلهات القدامى والقديمات متعاقباً منطقياً على معنى، وظل الناس يحضرون الطقوس والشعائر الوثنية بقدر كبير من الوَرَع المفعم بالحياة. إجمالاً، كانت الفترة الهلينية حقبة تعددية دينية بالغة الحدة ظلت فيها المسيحية أحد التعبيرات المميزة. فالعقيدة المسيحية انتشرت تدريجياً بين الكتل السكانية الحضرية بصيغة كنائس صغيرة تحت قيادة أساقفة ومحصنة بمعايير أخلاقية ومبدئية صارمة، غير أنها لم تكن بعد قد نجحت، مع حلول أوائل القرن الرابع، في اختراق أكثرية المناطق الريفية،

وبالنسبة إلى العديد من المثقفين الوثنيين بقيت الحجج المسيحية غير مقنعة وشاذة. واهتداء قسطنطين (في 312 م تقريباً) إلى المسيحية، هو الذي شكل التحول الكبير في مصائر هذه المسيحية، إلا أن صعودها، حتى عندئذ، قوبل بتحدٍّ ذي شأن خلال الجيل القادم جراء محاولة الإمبراطور جوليان الوجيزة، ولكن النشطة لاستعادة الثقافة الوثنية (361 - 363 م).

14- قيل أيضاً: إن الثقافة الإغريقية - الرومانية جرى تطعيمها بالديانة اليهودية - المسيحية، أو إنهما، كليهما، الثقافة الإغريقية - الرومانية من ناحية، والديانة اليهودية - المسيحية من ناحية ثانية، جرى إضفاؤهما على الأقوام البربرية الجرمانية، مع تعرض ما يُعدُّ الموروث الغربي الأساسي أو الأولي للتغيير في كل مرة. ولكل من وجهات النظر الثلاث حججها المؤيدة، ولعل الطريقة الفضلى لفهم الحقيقة، شأنها شأن الغرب نفسه، هي النظر إليها بوصفها الحصيلة المركبة للأطراف الثلاثة.

الجزء الثالث: النظرة المسيحية إلى العالم

15- ثمة ترجمات مختلفة لكلمة «يهوه» مثل «أنا هو من أنا»؛ «يضيء الوجود على كل ما هو موجود»؛ و«أكون/ سأكون من أكون/ سأكون»، حيث اللبس المعقد بين الزمنين الحاضر والمستقبل يبقى دونما حل. إن معنى الكلمة يبقى إشكالياً وموضوع جدل.

16- ما إذا بادر يسوع التاريخ إلى الادعاء صراحة بأنه المسيح بالذات أو بأنه «ابن الإنسان» المتنبئ يبقى غامضاً. ومهما كان فهمه الذاتي لنفسه، فإن ما يبدو غير محتمل هو أن يكون قد أعلن للملأ أنه ابن الرب. ثمة غموض مشابه يلف مسألة ما إذا كان يسوع قد بادر إلى إطلاق دين جديد أم أنه كان يسعى، بالأحرى، إلى إنشاء إصلاح اسكاتالوجي (أخروي) جذري في اليهودية. انظر رايموند إي بروان «من يقول الناس: إنني هو؟» - مسح الأبحاث الحديثة حول علوم الإنجيل المسيحية» في تأملات إنجيلية حول أزمنة تواجه الكنيسة (نيويورك: مطابع بولس، 1975)، 20 - 37.

17- تمثل الوجه الآخر للمفارقة اليهودية - المسيحية (مفارقة أن المسيحية كانت ناجحة جداً نسبياً بين صفوف أولئك الذين صدرت عنهم) بإصرار المسيحيين في القرون اللاحقة إصراراً طاغياً على أن ينأوا بأنفسهم عن معاصريهم اليهود، على الاستخفاف بهم، على إساءة معاملتهم، وعلى اضطهادهم، مع الإقبال على احتضان الكتاب المقدس والتاريخ اليهوديين القديمين بوصفهما الأساس، الذي يتعذر الاستغناء عنه لديانتهم الخاصة.

18- عملية التكامل الفلسفي بين الهلينية واليهودية، أطلقها فيلو الإسكندراني (مواليد نحو عام 15 - 10 ق.م.) الذي رأى الكلمة (اللوغوس) في القاموس الأفلاطوني فكرة الأفكار، زبدة سائر الأفكار، ومنبع قابلية العالم للفهم؛ وفي القاموس اليهودي تنظيمياً للكون خاضعاً لمشيئة الرب وصلة وصل بين الرب والإنسان. وهكذا فإن اللوغوس هو أداة الخلق والأداة التي من خلالها يقوم الإنسان بمعايشة الرب وفهمه. وقد علّم فيلو أن الأفكار هي أفكار الرب السرمدية، التي خلقها بوصفها كينونات فعلية قبل خلق العالم. وفيما بعد تعامل المسيحيون مع فيلو بقدر كبير من الاحترام جراء آرائه في اللوغوس الذي أطلق عليه اسم ابن الرب البكر، إنسان الرب، وصورة الرب. ويبدو أن فيلو كان الشخص الأول الذي حاول الجمع بين الوحي والفلسفة، بين الإيمان والعقل - الدافع الأساسي للنزعة المدرسية (السكولاستيكية). ورغم عزوف الفكر اليهودي عن الاعتراف به، فقد كان ذا تأثير ملحوظ في كل من الأفلاطونية الجديدة واللاهوت المسيحي الوسيط.

19- لا بد من موازنة هذا التعميم حول المعنى الدوراني للتاريخ لدى الإغريق بمناقشة التجربة والتصور الإغريقيين للتقدم في الفصل الفرعي المكرس لمبحث التنوير الإغريقي على الصفحات من 25 إلى 31، كما في الهامش رقم: 5، الجزء الأول، حول شخصية بروميثيوس.

20- اختلف أوغسطين عن أفلوطين بافتراض قدر أكبر من التمييز بين الخالق والخلق، كما قام بتثبيت علاقة أكثر شخصية بين الرب والنفس الفردية؛

بتأكيد حرية الرب وغائيته في الخلق؛ بإعلاء شأن حاجة الإنسان إلى النعمة والإلهام؛ وباحتضان عقيدة التجسد قبل كل شيء.

21- الكتيب (إنتشيريديون)، في أوغسطين، المؤلفات، ج: 9، تحرير ام دودز (ادنبره: كلارك، 1871 - 1877)، 180 - 181.

22- من المفارقات الساخرة أن التعصب الدوغمائي المسيحي كان قد نبّه إليه أفلاطون نفسه في حوارات معينة مثل الجمهورية والقوانين. ومتنبهاً بالمثل إلى الحاجة لحماية الشباب من الإغواء والأفكار المضلّة، وواثقاً بالمثل من امتلاك الحقيقة المطلقة والخير المطلق، بادر أفلاطون إلى رسم عدد كبير من الخطوط الحمراء، وفرض الكثير من القيود بالنسبة إلى دولته المثالية، خطوط حمراء وقيود كانت شبيهة بتلك التي عمدت المسيحية لاحقاً إلى فرضها.

23- هاكم بضعة تواريخ وأحداث ذات علاقة بعملية الانتقال من الحقبة الكلاسيكية إلى نظيرتها الوسيطة: أواخر صيف 386 م، عاش أوغسطين تجربة اهتدائه إلى المسيحية في ميلانو. في 391 م أقدم البطريك ثيوفيلوس وأتباعه على هدم معبد السيراييوم، الهيكل الإسكندراني العائد لسارابيوس كبير آلهة الهلينيين، تدشيناً لانتصار المسيحية على الوثنية في مصر، كما في سائر أرجاء الأمبراطورية. في 415 م، في العقد نفسه الذي شهد اجتياح الفيزيقوط لروما وانكباب أوغسطين على كتابة مدينة الرب، أقدم حشد من الرعايا المسيحيين في الإسكندرية على اغتيال هيبتايا - قائدة المدرسة الأفلاطونية الجديدة في الإسكندرية، ابنة عضو المتحف المعروف الأخير، والرمز الشخصي للعرفان الوثني. وبموته سارع باحثون كثرون إلى مغادرة الإسكندرية مدشنيين بداية انحطاط المدينة الثقافي. في 485 م رحل بوكلوس أعظم شارحي الأفلاطونية الجديدة في الحقبة الكلاسيكية المتأخرة المنهجين وآخر كبار فلاسفة اليونان القديمة عن هذا العالم في أثينا. في 529 أقدم الإمبراطور المسيحي جوستنيان على إغلاق الأكاديمية الأفلاطونية في أثينا، وقد كانت المؤسسة المادية الأخيرة للدراسات الوثنية. كثيراً ما جرى توظيف ذلك العام تاريخاً

لنهاية الفترة الكلاسيكية وبداية العصور الوسطى، لأن عام 529 نفسه شهد أيضاً قيام بندكت النورثي، وهو أبو الرهبنة المسيحية في الغرب، بتأسيس الدير البندكتي الأول على جبل كاسينو في إيطاليا (الدير نفسه الذي كان توما الإكويني سيتربى فيه طفلاً بعد نحو سبع مئة سنة بالتحديد).

24- تمثل إعلاناً ذو تأثير عن هذا الموقف بالبيان الصادر عن المسيحي الأفلاطوني - الجديد الإسكندراني: أوريفغن (نحو 185 - 254 م)، الذي لم يكن الجحيم بالنسبة إليه مطلقاً لاستحالة هجران الرب، بخيره وطيبته اللانهائيين، لأي من مخلوقاته على نحو نهائي. فتجربة اللعنة مستندة إلى نوع من الإدانة المفروضة ذاتياً من قبل الفرد، نوع من الانحراف المتعمد والابتعاد عن الرب، المفضي عملياً إلى إخراج النفس الفردية من دائرة محبة الرب؛ ما يبقي الجحيم قائماً على الغياب التام للرب. غير أن تجربة الاغتراب هذه لم تكن، بالنسبة إلى أوريفغن، إلا حالة مؤقتة، في النهاية، في إطار عملية تعليمية أكبر لا بد لكل نفس من أن تبادر، من خلالها، إلى معاودة التوحد مع الرب صاحب الحب القاهر للجميع. وفيما يخص حرية الإنسانية المتأصلة، فإن من شأن عملية الرب الإنقاذية أن تطول بالضرورة، وإن بقيت رسالة المسيح معلقة إلى حين حصول الخلاص الكوني الشامل. وبالمثل فإن أوريفغن لم ير الأحداث السلبية لوجود الإنسان عقاباً سماوياً بل أدوات للإصلاح الروحي. قد تراها التقوى الشعبية عقوبات صادرة عن رب انتقامي غير أن مثل هذه الآراء لا تستند إلا إلى نوع مشوه من أنواع فهم نشاط الرب الصادر، آخر المطاف، عن بحر بلا قرار من السخاء والكرم. وكما هي الحال في الجحيم، فإن الجنة ليست هي الأخرى مطلقة بالضرورة، لأن حشد النفوس المنقذة في ظل إرادتها الحرة المستمرة قادر، عند اختتام العملية الخلاصية، على إطلاق الملحمة الدرامية كلها من جديد. يقوم لاهوت أوريفغن، من أوله إلى آخره، على التأكيد المتزامن لكل من طيبة الرب وحرية النفس، مع تمييز صعود النفس إلى السماء بمراحل مترتبة متكللة بنوع من الذوبان الصوفي في بوتقة اللوغوس: بعملية إنقاذ النفس من المادة وإعادتها إلى الروح، من الصورة إلى الواقع.

ومع أن كثيرين عدوا أوريجن أعظم معلمي الكنيسة المبكرة بعد الحواريين أو الرسل، فإن أرثوذكسيته تعرضت لقدرٍ بالغ الحدة من مساءلة آخرين وتشكيكهم حول قضايا مختلفة، منها: عقائده حول الخلاص الكوني الشامل، الوجود المسبق للنفس الفردية، الحط الأفلاطوني - الجديد من قيمة الابن - بوصفه خطوة أقتومية منحدره من الواحد، قيامه بإضفاء الصفة الروحانية على بعث الجسد، مبادرته إلى التحويل المجازي للتاريخ الخلاصي إلى عملية أنموذجية أصلية سرمدية، وتأملاته حول الدورات العالمية. انظر هنري تشادويك، الفكر المسيحي المبكر والتراث الكلاسيكي: دراسات عن جويستان، كلمنت وأوريجن (أكسفورد، مطابع جامعة أكسفورد، 1966).

25- كثيراً ما لاحظ الباحثون وجود عدد كبير من التناظرات المدهشة بين سفر أيوب (نحو 600 - 300 ق.م.) التوراتي وتراجيديا بروميثيوس مقيداً لآيسخيلوس المعاصر تقريباً. وثمة أوجه تشابه مماثلة على الصعيدين التاريخي والأدبي تم تحريرها فيما بين الأسفار الموسوية الأبرك في الإنجيل من جهة والملاحم الهوميروسية من الجهة المقابلة.

26- رغبة منه في تأسيس كنيسة عالمية وصولاً إلى جعل الرسالة المسيحية قابلة للفهم بالنسبة إلى منتمي ثقافات مختلفة، عكف بولس على تنعيم تعاليمه تبعاً لما هو مطلوب، متحدثاً «إلى اليهود كيهودي» و«إلى اليونانيين كيوناني». وفي مخاطبته لجماعة الكنيسة في روما، وهي خاضعة لتأثيرات يهودية قوية، دأب بولس على تأكيد عقيدة التسويغ، أما في رسائله الموجهة إلى جماعات ذوات خلفيات هيلينية فقد قام بوصف الخلاص من منطلقات تذكّر بالديانات الباطنية الإغريقية - منطلقات الإنسان الجديد، بنوّة الرب، عملية التحول الإلهية، والخ.

27- نجحت بابوية غريغوري العظيم (590 - 604) في ترسيخ العديد من أكثر سمات المسيحية الغربية الوسيطية تمييزاً. قام غريغوري، وهو المولود في روما والمشيّع بتعاليم أوغسطين، بمركزة الإدارة البابوية وإصلاحها، برفع مرتبة

القساوسة، بتوسيع دائرة رعاية الكنيسة للفقراء والحزاني، وبممارسة الضغط التماساً للاعتراف بالبابا قائداً مسكونياً للعالم المسيحي في مواجهة مزاعم بطريك بيزنطة. أسهم أيضاً في ترسيخ مرجعية البابوية الزمنية عن طريق تعزيز ما كانت ستغدو دولاً بابوية في إيطاليا، ومن خلال جهود الرامية إلى التأثير في السلطات الزمنية وإلزامها عبر ممارسة المرجعية الكنسية، على نحو أعم. تَمَثَّلَ مَثَلُهُ الأعلى ببناء مجتمع مسيحي كوني مشبع بروح الإحسان ونزعة خدمة الآخرين. لقد كان غريغوري ذلك الذي أقر على نحو خاص الفاعليات التبشيرية في أوروبا (بما فيها البعثة ذات الأهمية التاريخية إلى إنجلترا). وعلى الرغم من أنه ظل حريصاً، أحياناً، على التوصية بإبداء قدر حساس من الاحترام لجملة وجهات النظر والممارسات المحلية الأصلية، كما في إنجلترا، فقد كان، في مناسبات أخرى، مؤيداً لاستخدام القوة في مشروعاته التبشيرية الرامية إلى هداية الناس إلى المسيحية. حاول غريغوري، وهو البابا ذو الشعبية الواسعة المتمتع بقدر كبير من الاحترام في سني حياته، أن يجعل العقيدة المسيحية أقرب إلى الفهم بالنسبة إلى الجماهير الأوروبية غير المتعلمة عن طريق القداديس وإشاعة المعجزات ومذهب التطهير. شجع غريغوري نمو الرهبنة، ووضع قواعد لحيوات الكهنة ورجال الدين. إن الأنشودة الغريغورية، تلك القطعة الموسيقية المعروفة لدى الكنيسة الكاثوليكية منسوبة إليه، نظراً لأن تقنينها تم في عهده.

28- بدأت عملية الفصل بين الكنيستين الشرقية والغربية في القرن الخامس، وتم إعلان انشقاق رسمي عام 1054. وفي حين أن كنيسة روما الكاثوليكية بقيت مصرّة على أولوية روما والبابا (من منطلق تفسيرها لكلام المسيح الموجه إلى بطرس، والوارد في إنجيل متى: «وأنا أقول لك: أنت الصفاة، وعلى هذه الصفاة سأبني كنيسة، وأبواب الجحيم لن تقوى عليها» 18/16)، فإن المسيحية الأرثوذكسية بقيت أقرب إلى رابطة كنائس مسكونية مترابطة من خلال العقيدة المشتركة. مع اضطلاع العامة بدور أكبر في الشؤون الدينية.

وبالمقابل فإن الكنيسة الشرقية ظلت، بدلاً من اعتماد علاقة الغرب الجدلية (الدialeكتيكية) بين الدولة والكنيسة، (وهي علاقة ترتبت بأكثريتها على سلسلة الغزوات البربرية، وما نجم عنها من قطيعة سياسية وثقافية مع الأمبراطورية الرومانية الغربية القديمة) وثيقة الارتباط بالنظام السياسي المستمر للإمبراطورية البيزنطية. غالباً ما بقي بطريرك القسطنطينية تابعاً للإمبراطور الشرقي الذي درج على ممارسة سلطته في سائر القضايا الكنسية.

عموماً، بقي الإحساس بالحاجة إلى أصولية (أرثوذكسية) عقدية محددة بصرامة ومفصلة بدقة أقل بروزاً في الشرق منه في الغرب، والمجلس المسكوني، بدلاً من البابا، كان المرجع الأعلى في قضايا العقيدة والمذهب. تم النظر إلى الحقيقة المسيحية [في الشرق] بوصفها واقعاً حياً معاشاً داخل الكنيسة، لا على أنها، كما في الغرب، منظومة دوغمائية كاملة الإلتقان ساعية إلى استيعاب تلك الحقيقة وفقاً لمعايير تسويغ محددة. وفي حين أن التأثير المهيمن في الغرب اللاتيني كان أوغسطينياً، فإن اللاهوت الشرقي بقي متجذراً في مؤلفات الآباء اليونانيين. ونزوع هذا اللاهوت العقدي كان أكثر صوفية وباطنية، مؤكداً لا تولي الكنيسة لمهمة التسويغ الفردي للبشر (كما في الغرب)، بل تقدسهم الجماعي في إطار الكنيسة، إضافة إلى تقدسهم الفردي من خلال الزهد الفارق في التأمل. إن العلاقة الشرعية بين الرب والإنسان المميزة للمسيحية الغربية غائبة في الشرق، حيث تتمثل الموضوعات السائدة بتجسد الرب، وبتأليه البشر، وبالتحويل السماوي للكون. على العموم تبقى المسيحية الشرقية أقرب إلى الحافظ الصوفي الموحد لدى القديس يوحنا في العقيدة المسيحية، في حين يظل الغرب عاكفاً على اتباع توجه أوغسطيني أكثر ثنائية.

29- تجديد تصور ملكوت السماء من منطلق الكنيسة يعكس انقلاباً ذاتياً أساسياً في الإيمان المسيحي البادئ في الأجيال الأولى من الدين المسيحي رداً على تأخير المجيء الثاني للمسيح. فأوائل المسيحيين كانوا قد توقعوا مجيئاً ثانياً

وشيكاً، مع استباق وصول ملكوت السماء بزمن زاخر بالعصيان والشر، زمن يظهر فيه أنبياء زائفون ودجالون، يزعمون أنهم المسيح ينجحون في تضليل كثيرين بحشد من الآيات والمعائب؛ ثم تقع كارثة كونية كوكبية شاملة، يعقبها انفتاح مسرحي مثير للسموات، كاشفة عن الرب بكل ما ينطوي عليه من مجد مع مبادرة المسيح إلى النزول من السماوات لاحتضان المؤمنين وتحريرهم. فسي العهد الجديد، ولاسيما في إنجيل يوحنا، ثمة، على ما يبدو، نوع من الإدراك التدريجي لإرجاء عملية المجيء الثاني - وإن بقيت تعد قريبة - ونوع من التعويض الظاهري عن ذلك الإرجاء معبراً عنه عبر تفسير متنامي التمجيد والتقدیس لحياة يسوع وموته، لمجيء الروح، ولأهمية جماعة الكنيسة الفتية. بات حضور يسوع في التاريخ ينظر إليه على أنه حدث نجح في تدشين التحول الخلاصي سلفاً. فما بَعَثُ المسيح إلا بعثاً للبشرية، حياة جديدة للإنسان. فمن خلال حضور الروح كان المسيح قد ارتقى إلى حياة جماعة المؤمنين الجديدة، وما لبث جسده اللغز أن أصبح الكنيسة المفعمة بالحياة والمتنامية. وهكذا فإن تأخر المجيء الثاني تم الرد عليه فيما يخص الحاضر: تم إرجاء الوصول إلى مستقبل أبعد، وجرى إعلان قوة روح المسيح وممارستها سلفاً في السياق المتواصل لحياة مؤمني الكنيسة.

غير أن العالم، خلافاً للتوقعات، واصل دوامه، مما أدى إلى تشجيع الكنيسة، وهي التي جرى تصورهما، بداية، وجوداً انتقالياً وجيزاً قبل الزمن الأخير، على الاضطلاع بدور أكثر جوهرية، مع تغيير مواز لتفسيره الذاتي: باتت الكنيسة ترى نفسها مؤسسة تقديسية مستمرة، متوسعة - دأبة على طقوس التكريس، الوعظ، الإرشاد، التعليم، الضبط - بدلاً من بقائها هيئة نخبوية صغيرة مرشحة للحضور والإنقاذ في الرؤية القادمة (في القيامة الرؤيوية المقبلة). ومن مثل هذا الأساس نمت الكنيسة، مضاعفة وتيرة انتقالها من صيغة روابط المؤمنين السابقة الأكثر مرونة إلى صيغة مؤسسة أكثر تعقيداً، مؤسسة ذات بُنى على درجة عالية من التحديد لسلطة مترتبة وتراث عقائدي، ومع تمييز جوهرى بين النخبة الكنسية وجمهور عامة المؤمنين التابعين لها.

والحصول النهائية لهذه العملية طفت على السطح في القرون الأخيرة من الحقبة الكلاسيكية. فمع اهتداء قسطنطين إلى المسيحية، ومع الإقحام اللاحق للدولة الرومانية في قالب الديانة المسيحية، ثمة مزاج جديد بدأ يظهر في الكنيسة: فالتوقعات الأخوية للجماعة المسيحية الأولى باتت الآن ذاتية في بوتقة الإحساس الجديد بوجود كنيسة أرضية قوية، قام حضورها بالتنبيه إلى مطلب حصول تحول رؤيوي مع احتمال مثل هذا الحصول. وفي غياب صنوف الاضطهاد والقمع باتت حاجة الجماعة المسيحية السايكولوجية إلى قيامة رؤيوية مباشرة أقل حدة، ومع صيرورة المسيحية الديانة الأمبراطورية المفضلة، لم يعد دور روما السابق بوصفها مدينة المسيح الدجال لما قبل القيامة الرؤيوية مناسباً.

وعلى نحو متزامن أقدم أوريجن وأوغسطين، تحت تأثير الفكر المجازي الأفلاطوني الجديد والهليني، على إعادة هيكلة ملكوت السماء من منطلقات أقل حرفية وموضوعية، بل أكثر روحانية وذاتية بدلاً من ذلك. فبالنسبة إلى أوريجن تمثل المطلب الديني الحقيقي والسليم بعيش ملكوت السماء في النفس - بتحول ميتافيزيقي لا بانقلاب تاريخي. نظرة أوغسطين هي الأخرى كانت بالمثل أفلاطونية جديدة، ولكن مع موقف أرسخ استقطاباً فيما يخص العلاقة بين العالم والكنيسة. فأوغسطين الذي عاش سكرات موت الحضارة الكلاسيكية رأى العالم الحالي ميداناً معرضاً للأساس للابتلاء بالشور، تماماً مثل أولئك الذين كانوا فيما مضى ينتظرون القيامة الرؤيوية؛ كما رأى أن البشرية منقسمة بين النخبة المصطفاة والهالكين. ومع ذلك فإن الحل الإنفاذي الذي تصوره لم يكن تجديداً رؤيواً وقيامياً لهذا العالم، بل تجديداً مقدساً للنفس من خلال الكنيسة. ليس الخلاص من أقدار العالم العلماني؛ فتلك الحالة، حالة الخلاص، إن هي إلا حالة روحية، حالة باتت سلفاً في متناول الأيدي عبر الكنيسة.

تعرض التوقع المسيحي لزمن أخير وشيك لقدر ذي شأن من الضعف، وبدأ يتلاشى بوصفه قوة محركة في الدين، ما أفضى إلى تعزيز مؤسسة الكنيسة

وإعادة تصورها على أنها الممثلة التاريخية الثابتة ملكوت الرب على الأرض. فبين البعث والمجيء الثاني كان ثمة حكم الكنيسة، وأسرارها المقدسة باتت الوسيلة التي من خلالها باشر المسيحيون «بعثهم» الخاص وولوجهم ملكوت السماء. والاهتمام بعلاقة المسيحي الفرد بالرب وحالته الروحية الداخلية حل محل التشديد السابق على ما هو جماعي، ما هو كوني، وما هو تاريخي موضوعياً. أما المغزى الجماعي والتاريخي للأخويات المسيحية السابقة فقد تم استيعابه الآن من قبل الكنيسة التي بادرت إلى تفعيل ضرورتها التاريخية عبر مسؤوليتها العامة عن الحفاظ على العقيدة ونشرها، ومن خلال تزويد جماعة المؤمنين بالقرابين السرية الجالبة للنعم. بالنسبة إلى الصيغ الراسخة للمسيحية منذ زمن أوغسطين وصاعداً، ظلت الأخويات مفهومة رمزياً، مع النظر إلى توقعها التاريخي الحرفي على أنه نوع من سوء الفهم الميثولوجي البدائي للوحي الإنجيلي، الذي لا علاقة حقيقية له بالوضع الروحي الحاضر للإنسانية.

غير أن الدافع الأخروي الأصلي لم يختف كلياً في أي من الأوقات. فمن جهة تابع وجوده بوصفه تياراً عميقاً ظل يضممر رؤية التاريخ متحركاً حركة غائية نحو ذروة روحية، ولكن مع إرجاء عودة المسيح في آخر الزمن، وإن كانت محتومة، إلى أجل مستقبلي غير مسمى. ومن الجهة الأخرى ثمة توقعات جديدة لنوع من القيامة الرؤيوية والمجيء الثاني الوشيكين ظهرت بين الحين والآخر لدى أفراد معينين وفي جماعات محددة، مصحوبة بصيغ ملحوظة من تزايد حدة الحماسة الدينية، ومستندة إلى تفسيرات جديدة للنبوءات الإنجيلية أو إلى ألوان جديدة من فهم الطابع الشرير والفوضوي للزمن المعاصر. إلا أن مثل هذه التوقعات كانت تلقى الرعاية عادة على هوامش الكنيسة المستقرة لدى طوائف هرطقية متعرضة لعمليات الاضطهاد خصوصاً. دأبت الكنيسة على النهي عن التفسيرات الحرفية للأخويات وعلى الإيمان بأسرارها المقدسة التي توفر إمكانية التغلب على مثل تلك الهواجس. وراحت تلقن أن حساب الزمن الأخير أو آخر الأزمان عبث في عبث، لأن من شأن سنوات الرب الألف أن تساوي يوماً واحداً، أو العكس بالعكس.

أخيراً، مع صعود الإنسانية الحديثة ووعي العقل الحديث المتزايد للتاريخ والتطور، راحت التصورات المسيحية للتحويل الألفي تتخذ طابعاً أكثر اتصافاً بالتدرج والكمون، مع تكلل تطور البشرية على الأصعدة الأخلاقية، الفكرية، والروحية بصيغة من صيغ اكتساب الإنسان أو الكون صفة القداسة - في انقلاب مفهومي نظري ملحوظ منذ أيام إيراسموس وفرانسيس بيكون، وواصل إلى صياغة أكثر إتقاناً لدى مفكرين لاحقين، مثل هيغل وتايلهارد دي شاردان (كما في نيتشه بروح مختلفة). وبالارتباط مع نوع من الرمزية الغامضة المتضمنة في العديد من النبوءات الإنجيلية، ولاسيما في سفر الرؤيا، ورداً على تطورات تاريخية معينة (مثل قيام الأوروبيين باكتشاف أمريكا واستيطانها، مبادرة البابا إلى إعلان عقيدة انتقال العذراء إلى السماء، المخاطر الكارثية النووية والبيئية التي تتهدد كوكب الأرض)، تكرر الإحياء بأن من شأن المجيء الثاني أن يتحقق في نهاية حقبة السنوات الألفين من الدهر المسيحي، وأخر القرن العشرين. (انظر، مثلاً، مناقشة كارل جي يونغ الخارقة للعادة في مادة «رداً على أيوب» في مؤلفات كارل غوستاف يونغ الكاملة، ج: 11، ترجمة آريي هل، تحرير اتش ريد وآخرين [برنستون: مطابع جامعة برنستون، 1969]).

30- بوصفها أم اللوغوس، الكلمة، اكتسبت مريم سلسلة من مواصفات الشخصية الإنجيلية اليهودية: صوفيا، أو الحكمة - الموصوفة في سفري الأمثال والجامعة على أنها مخلوقة الرب الأبدية، أنثى سماوية جسدت الحكمة الإلهية ويسّرت معرفة الإنسانية للرب. وفي اللاهوت الكاثوليكي الروماني بدت مريم متماهية صراحة مع صوفيا. والعلاقة بين صوفيا العهد القديم ولوغوس (كلمة) العهد الجديد، والاثنتان تمثلان الحكمة السماوية المبدعة والملهمة، انعكست، إذًا، على نحو منحرف، في علاقة مريم بالمسيح. وكذلك فإن شخصية الأم العذراء استوعبت بعضاً من المعنى والوظيفة الأصليين للروح القدس - كمبدأ للحضور السماوي في الكنيسة، كعزاء، كوسيط حكمه وميلاد روحي، وكوسيلة لولوج المسيح في العالم.

وعلى نحو أعم، تمخض قيام الكاثوليكية بتحويل الرب جزئياً إلى شخصية أمومية حامية وغفور عن دفع اريك فروم إلى تسجيل التعليق الآتي: «شكلت الكاثوليكية رمز العودة المقنعة إلى ديانة الأم العظيمة، التي كان يهوه قد هزمها» (عقيدة المسيح ومقالات أخرى عن الدين، السايكولوجيا والثقافة [نيويورك: هولت، راينهارت أند ونستون، 1963]، 90 - 91). وفي الأدبيات الصوفية عن الروحانية المسيحية (مثل كتابات كلمنت الإسكندراني، يوحنا الصليبي)، ثمة مواصفات أمومية صريحة مثل الصدور المُرْضعة، تم إضفاؤها على الرب والمسيح. وللإطلاع على مناقشة كل من حضور الأنثى واضطهادها في اللاهوت والعبادة المسيحيين، انظر جون تشامبرلين انجلزمان، البعد المؤنث للإله (ويلمت، ايلينوي: تشايرون، 1987).

31- على الرغم من تمجيد الأنثى الموحى به في أطروحتي الكنيسة الأم ومريم العذراء، ثمة نزعة تسلطية بطريركية (أبوية - ذكورية)، مبررة في الغالب استناداً إلى قصة سفر التكوين عن دور حواء في عملية السقوط، ظلت تتجلى في إصرار الكنيسة المنهجية على الحط من قدر النساء، من روحانيتهن وقدرتهن على تولي السلطة الدينية، وصولاً إلى تجريم الغريزة الجنسية الإنسانية (انسجاماً مع التسليم بأن حواء خاطئة وإضفاء الصفة المثالية على العذراء مريم).

في كل من تنظيم الكنيسة وصورتها الذاتية تم التعبير عن وجهين محوريين لهما علاقة بالجنس. فعلى اعتبار أنها تراتبية كهنوتية، تضطلع الكنيسة بدور يهوه في العهد القديم، بدور المرجع الذكوري السماوي للرب، مع سماوات موازية متمثلة بالصيغ الشرعية لألوان السيادة، اليقينية العقائدية، إضافة إلى الوصاية والرعاية الأبويين. أما على اعتبار أنها الكتلة الجماهيرية للمؤمنين، فإن الكنيسة تبادر إلى الاضطلاع بدور إسرائيل في العهد القديم، بدور الأنثى معشوقة الرب (المتجسدة لاحقاً في العذراء مريم)، مع غرس مسيحي مناظر لفضائل «أنثوية» معينة، مثل الرأفة، الطهارة، التواضع، والطاعة. فالبابا،

والبطاركة، والرهبان يمثلون السلطة السماوية على الأرض، في حين أن العامة، كتلة المؤمنين، تمثل الجهة التي هي بحاجة إلى التوجيه، الإرشاد، التبرير، والإنقاذ. وهذا الاستقطاب نفسه يتم التعبير عنه بوصفه استقطاباً بين «رأس» الكنيسة من جهة، و«جسدها» من الجهة الثانية. وعلى المستوى اللاهوتي فإن الاستقطاب يتم التغلب عليه في الفهم العقائدي للمسيح بوصفه تحققاً ومحصلة لطريقتي أو وجهي الكنيسة كليهما، (تماماً كما المسيح هو نتاج التزاوج بين يهوه وإسرائيل).

32- تحرص الكنيسة على إدامة الترتيب القديم للأحداث وفق الدورات الأنموذجية الأصلية عبر تقويمها الطقسي، الذي يوفر حياة شعائرية للغز المسيحي في سياق دورة الطبيعة السنوية: مجيء المسيح في ظلمة الشتاء، ميلاده في عيد الميلاد (المتزامن مع الانقلاب الشتوي وميلاد الشمس)، فترة التطهير التمهيدية خلال الصوم الكبير وأواخر الشتاء ترقباً للشاء الأخير يوم الثلاثاء المقدس، عملية الصلب يوم الجمعة العظيمة، وأخيراً البعث أو القيامة يوم أحد الفصح في زحمة ولادة الربيع من جديد. ثمة سوابق كثيرة للتقويم المسيحي يمكن تحريرها في الديانات الباطنية الوثنية الكلاسيكية.

33- لا بد من تقديم توصيف مهم هنا بشأن كونية المسيحية في أوروبا الوسيطة نظراً للآثار المستمرة الموروثة عن الأساطير والأرواحيات الوثنية في الكثير من وجوه الثقافة الشعبية جنباً إلى جنب مع وجود اليهودية، الغنوسية، الألفية، السحر، التأثيرات الإسلامية، مختلف التقاليد الباطنية، وغيرها من القوى الثقافية الأقلية والسرية غير ذات العلاقة بالأصولية الأرثوذكسية المسيحية أو المقاومة لها.

الجزء الرابع: تحول الحقبة الوسيطة

34- كان بويتوس (نحو 480 – 524) شخصية محورية بين الحقيتين الكلاسيكية والوسيطة - وهو رجل دولة روماني، أحد أواخر فلاسفة روما القديمة،

«السكولاستيكي (المدرسي) المسيحي الأول»، والعلماني الأخير في الفلسفة المسيحية على امتداد ما يقرب من ألف سنة. حصل بويتوس المولود في عائلة أرستقراطية قديمة معتنقة للمسيحية منذ قرن بروما على تعليمه في أثينا، فأصبح قسلاً ووزيراً في حكومة روما. بقي هدفه غير المتحقق متمثلاً بترجمة أعمال أفلاطون وأرسطو والتعليق عليها وصولاً إلى صياغة نوع من «إعادة آرائهما إلى لحن أحادي متناغم». أما مؤلفاته الناجزة - ولاسيما تلك المتعلقة بالمنطق الأرسطوي، بضعة مباحث لاهوتية قصيرة، وبيانه الأفلاطوني بعنوان عزاء الفلسفة - فكانت ستمارس تأثيراً ذا شأن في الفكر الوسيط. وبويتوس الذي اتهمه الملك البربري تيودوريك بالخيانة زوراً بحكم بالسجن (حيث كتب العزاء) وأعدم. وحين قرر زميله في مجلس الشيوخ كاسيودوروس أن يتقاعد من حياة روما السياسية ليلوذ بالدير الذي أسسه، جلب معه مكتبته الرومانية وأورد مؤلفات بويتوس في قائمة الكتب المقررة لتتقيف الرهبان. وهكذا فإن المثل العليا البحثية للحقبة الكلاسيكية المتأخرة، ولاسيما لدى أرستقراطية روما المتعلمة، تم إضافتها على تراث أديرة الرهبة المسيحية. كان بويتوس أول من صاغ المبدأ السكولاستيكي الجوهرى قائلاً: «اربط الإيمان بالعقل، قدر ما تستطيع» في تعليقه على إيساغوغه (مقدمة يونانية للمنطق الأرسطوي) بورفيري الذي أطلق السجلات الوسيطية الطويلة بين المدرستين الإسمانية والواقعية حول طبيعة الكليات الكونية.

35- أسهم هيو من سان - فكتور (1096 - 1141) أيضاً في إنشاء الوعي الوسيطى لتاريخ الإنسان بوصفه تطوراً زمنياً، ذا مغزى عميق ومتجذر. لاحظ، مثلاً، ميل الحضارة الإنسانية المميز إلى الانتقال، عبر الزمن، من الشرق إلى الغرب - ما أوحى له بدنو آخر الأزمان، نظراً لأن الوصول الظاهري إلى الحد الأقصى للغرب على الشاطئ الأطلسي كان قد تم. وقد قام هيو أيضاً بمعارضة تفسير أوغسطين لسفر التكوين بوصفه مجازاً لا علاقة له بالزمن، مؤكداً، بدلاً من ذلك، نوعاً من التعاقب الزمني الحقيقي لسلسلة أفعال الخلق، مع التسليم بقيمة الواقعية الملموسة للتاريخ الخلاصي فيما قبل فرض التفسيرات

المجازية لذلك التاريخ. انظر ام دي تشنو «اللاهوت والوعي التاريخي الجديد» في الطبيعة، والإنسان، والمجتمع في القرن الثاني عشر: مقالات حول وجهات نظر لاهوتية جديدة في الغرب اللاتيني، تحرير وترجمة جي تيلور وإل كي لتل (شيكاغو: مطابع جامعة شيكاغو، 1983)، 162 - 201.

36- الطائفتان الدومينيكانية والفرنسيسكانية من المتسولين كانتا أيضاً تمثلان قوة ثورة اجتماعية في أوج العصور الوسطى. التزامهما بالفقر والتواضع لم يكن إلا نوعاً من العودة إلى حياة الحواريين والرسل لدى الكنيسة البدائية من جهة، ونوعاً من الطلاق مع النظام الإقطاعي ومؤسسته الكنسية التراتبية المالكة للأطيان من جهة ثانية. على المستوى الثاني، بدا الإخوة الإنجيليون أشبه بالطبقة المدينية (الحضرية) الجديدة المؤلفة من التجار والحرفيين الذين كانوا أيضاً قد هجروا الاقتصاد الإقطاعي، هذه الطبقة التي كانت الطائفتان ستقومان باسترجار أعدادهما منها على نحو خاص. ثمة نظير مشابه كان موجوداً في الثورة الفكرية التي انبثقت من صفوف اللاهوتيين الدومينيكان والفرنسيسكان. تماماً كما نجحت الحركات الإنجيلية في الاهتداء إلى منابع إلهام جديدة في المعنى الحرفي للكتاب المقدس مقابل اللوحات المجازية المفضلة لدى اللاهوتيين التقليديين، انعكست هذه النزعة نفسها في احترام السكولاستيكيين الفيلسفي المتزايد للعالم التجريبي الملموس مقابل النزعة المثالية الأخروية في التراث الأوغسطيني - الأفلاطوني. انظر تشنو، «الصحة الإنجيلية»، المصدر السابق، 239 - 269.

37- بمعنى من المعاني، تفوق الإكويني على أرسطو في تقويمه الإيجابي والموضوعي للجسد. فعقيدة البعث عند الإكويني ترى أن الكائن البشري الكامل تركيبة شاملة للنفس والجسد، وأن من شأن تطهير النفس أن يفضي إلى الالتحام مجدداً بالجسد وتمجيده. وفي حين أن العلاقة الحميمة بين النفس والجسد منطوية، بنظر الأرسطويين، على فنائية النفس، فإن الحميمة ذاتها داعمة، برأي الإكويني، لفكرة خلود الجسد المفتدى.

38- من الممكن فهم الاستقطاب الذي جسده الإكويني وأوغسطين (وانتماءيهما إلى أرسطو وأفلاطون) جزئياً على أنه مستمد من رديهما الفكريين الفرديين على المزاجين الثقافيين المختلفين جذرياً اللذين كانا سائدين في فترتيهما التاريخيتين. إذا كان من الممكن النظر إلى أُخروية أوغسطين الأفلاطونية وتأكيده للمعرفة فوق الحسية بوصفهما تجسداً لنوع من رد الفعل وتطوراً خارجاً من رحم النزعة الحسية الوثنية والعلمانية القائمة على الشك في الحقبة الكلاسيكية المتأخرة، فإن من الممكن النظر إلى مبادرة الإكويني الأرسطوية على معانقة التجريبية والمادية على أنها تطور متبثق من النزعتين المسيحتيتين المتمثلتين بالعزوف عن العالم ومعاداة الفكر الإيمانية اللتين سادتا خلال الحقبة الوسيطية المبكرة. وكذلك فإن لتناقض تشاؤم أوغسطين بالنسبة إلى الإنسانية والطبيعة مع آراء الإكويني الأكثر تفاؤلاً انعكاسات ثقافية. فأوغسطين الذي عاش السنوات الأخيرة للحقبة الكلاسيكية، جوبه بالخطوط الحضارة الرومانية وتفككها في زحمة الغزوات البربرية. أما الإكويني فقد عاش حين كانت الحضارة الأوروبية عاكفة على اختبار حقبة جديدة من الاستقرار والتنمية السريعة خلال فترات ذروة العصور الوسطى، مع النجاح المتزايد لعقل الإنسان في التحكم بقوى الطبيعة، وبقاء القارة الأوروبية متحررة نسبياً من التهديدات الخارجية. بالنسبة إلى أوغسطين، يجب أن تكون روح العالم العلماني من حوله قد بدت مبتلية بصنوف التفسخ، المعاناة، والشر، مع بقاء قدرة الإنسان على تقرير المصير الإيجابي في حدودها الدنيا؛ في حين أن بيئة الإكويني كانت أكثر اتصافاً بالصفة التقدمية على نحو حاسم.

39- بقيت عقلانية الإكويني على الدوام في حالة توتر مع نزعة صوفية فوق عقلانية كاشفة عن تأثير ديونيسيوس الأريوباغوسي. بادر ديونيسيوس هذا الذي ربما كان راهباً سورياً من القرن الخامس، تكنى باسم المهدي إلى المسيحية في أثينا حسب إنجيل بولس في العهد الجديد، إلى إطلاق حركة صوفية مسيحية أفلاطونية جديدة مؤكدة لاستحالة معرفة الرب النهائية: أي صفات يضيفها

عقل الإنسان على الرب لا يمكن عدها صحيحة بالمطلق، لأن كونها قابلة للفهم إنسانياً يعني وجوب بقائها محصورة بنهائية الفهم الإنساني، ولا يمكن الزعم، أنها قادرة على الإحاطة بالطبيعة اللانهائية للرب، من غير الممكن حتى إضفاء مفهومي «الكيونة» و«الواقع» على الرب لأن مثل هذه المفاهيم لا يمكن استخلاصها إلا من أشياء خلقها الرب، ولا بد لطبيعة الخالق من أن تكون مختلفة جذرياً عن طبيعة خلقه. لذا فإن أي تأكيد لطبيعة الرب يجب أن يُستكمل بإنكاره، حيث الرب الذي يتجاوز كل ما يستطيع عقل الإنسان أن يدركه يتعالى، آخر المطاف، على كل من التأكيد والإنكار. ربما تستطيع جملة هذه الاعتبارات (وهي أساسية في لاهوت فيا نيغاتيفا، تراث اللاهوت القائم على النفي أو الإنكار، ذلك التراث الذي ميز المسيحية الشرقية خصوصاً) أن تسلط الضوء على التصريح الذي أطلقه الإكويني بعد تجربة صوفية مر بها وهو يحيي قداساً قبيل موته قائلاً: «.... أوحى إلي بأشياء معينة تشي بأن كل ما سبق لي أن كتبت لا تساوي قشة على ما يبدو لي».

40- بنظر أرسطو، ما من حركة غير تلك الناجمة عن التوجهات الطبيعية للعناصر المختلفة، إلا وتكون بسبب قوة موظفة باطراد. أي حجر مستقر سيقى ساكناً، أو سيتحرك مباشرة باتجاه مركز الأرض كما يليق بالحركة الطبيعية لسائر الأشياء الثقيلة. غير أن أرسطو ما لبث، رغبة منه في تفسير الحالة الصعبة لحركة القذيفة، حيث يواصل الحجر المقذوف حركته بعد انفصاله عن يد القاذف بزمن طويل في غياب أي دفع مطرد، أن قال: إن من شأن الهواء الذي استفزته حركة الحجر أن يواصل دفع الحجر بعد انفصاله عن يد القاذف. ثمة أرسطويون لاحقون انتقدوا هذه النظرية على نقاط ضعفها المختلفة، إلا أن بوريدان كان هو الذي تمكن في القرن الرابع عشر من تقديم حل متماسك للمسألة: حين يتم إطلاق أي قذيفة فإنها تكون متأثرة بقوة محرّكة، بزخم متناسب مع سرعة القذيفة وكتلتها، قوة تستمر في دفع القذيفة بعد أن تكون قد انفصلت عن قاذفها الأصلي. يضاف إلى ذلك أن بوريدان ألمح إلى فكرة أن وزن أي جسم ساقط يفرز إضافات متساوية من الزخم في فترات متساوية من الزمن.

وكذلك فإن بوريدان أشار إلى أن الرب حين خلق السماوات ربما قام بتزخيم الأجرام السماوية التي ظلت متحركة منذ ذلك الوقت (منذ خلود الرب إلى الراحة في اليوم السابع) بفضل ذلك الزخم، لعدم وجود أي مقاومة لحركاتها. وبهذه الطريقة استطاع بوريدان أن يستغني، افتراضياً، عن العقول الملائكية المحركة للأجرام السماوية، لأنها لم تكن مذكورة في الإنجيل كما لم تكن ضرورية مادياً لتفسير الحركات. ربما كان هذا هو التطبيق الأول لمبدأ الفيزياء الأرضية على الظواهر السماوية. وبدوره فإن الأورسمي، خليفة بوريدان، تصور كوناً شبيهاً بساعة ميكانيكية صنعها الرب وتركها جارية.

ثمة إسهامات أخرى منها أن الأورسمي استحدث استخدام الجدولات الرياضية عن طريق التدوين النظير، متربحاً قيام ديكرت بتطوير الهندسة التحليلية. ولكنه جادل، في إشارة منه إلى الحركات السماوية، أن الدوران الظاهري لمجمل السماوات يمكن تفسيره، بالقدر نفسه من السهولة، بدوران الأرض - وهي حركة أصغر أكثر إقناعاً لجسم واحد مقارنة بالحركة الأكبر والأسرع بما لا يقاس لجملة الأجرام السماوية عبر فضاءات واسعة في يوم واحد (قرر الأورسمي أنها «غير قابلة للتصديق ويتعذر التفكير بها»). وفي متابعة النجوم كل ليلة أو الشمس كل نهار، فإن الراصد لا يستطيع أن يتأكد إلا من واقع الحركة؛ أما ما إذا كانت تلك الحركة صادرة عن السماوات أم عن الأرض فلا يمكن تأكيده بواسطة الحواس التي ستقوم بتسجيل الظاهرة نفسها في كل من الحالتين.

أصر الأورسمي أيضاً على معارضة أرسطو قائلًا: إن احتمال سقوط جميع الأشياء المادية نحو الأرض وارد، لا لأن الأرض هي مركز الكون، بل لأن الأجسام تتحرك باتجاه بعضها البعض على نحو طبيعي. فأى قطعة حجر مرمية تعاود السقوط إلى الأرض، حيثما كانت الأرض في مجمل الكون، لأن الأرض قريبة من الحجر المقذوف، وفيها مركز الجاذبية الخاص بها، في حين أن أرضاً أخرى في مكان آخر من شأنها أن تتلقى حجارة فائلة قريبة من مركزها هي. وهكذا فإن من شأن المادة أن تنجذب طبيعياً إلى مادة أخرى.

ومثل هذا البديل النظري لتفسير أرسطو لمسألة الأجسام الساقطة من منطلق افتراض وجود أرض مركزية كان شرطاً مسبقاً وتمهيداً ضرورياً لظهور فرضية مركزية الشمس اللاحقة. وكذلك فإن الأورسمي رأى، متبنيًا نظرية الزخم عند بوريدان، إن من شأن أي جسم ساقط شاقولياً أن يسقط مباشرة على الأرض، حتى إذا كانت الأرض متحركة، تماماً مثلما يستطيع راكب على ظهر سفينة متحركة أن يمد يده نزولاً في خط مستقيم مع امتداد الصاري دون أن يلاحظ أي انحراف. تقوم السفينة بنقل خط اليد المستقيم والحفاظ عليه نسبة إليها، تماماً مثلما تتعامل الأرض مع الحجر الساقط، إلا أن الأورسمي لم يلبث، بعد أن ساق كل هذه الحجج القوية المختلفة ضد أرسطو، وبعد أن شدد على أن المرء لا يستطيع تأكيد أن الأرض ثابتة إلا بالإيمان - لا عن طريق العقل أو الملاحظة أو النص المقدس، أن سارع إلى نبذ جملة حججه المؤيدة لدوران الأرض. أما كوبرنيك وغاليليو فلم يبادرا، في سياق علمي لاحق ومختلف، إلى رمي تلك الحجج جانباً.

وهكذا فإن عمل بوريدان والأورسمي في القرن الرابع عشر أرسى الأساس الراسخ والإلزامي لأرض كوكبية، لقانون العطالة، لمفهوم الزخم، ولقانون الحركة المنتظمة المتسارعة للأجسام - الساقطة بحرية، للهندسة التحليلية، لإلغاء حدود التمايز بين الأرض والسماء، ولكون ميكانيكي من صنع رب خبير في فن صنع الساعات. انظر توماس اس كون، الثورة الكوبرنيكية: الفلك الكوكبي وتطور الفكر الغربي (كامبرج: مطابع هارفارد، 1957)، 115 - 123.

41- قام أوكم نفسه باستخدام صياغات مختلفة بعض الشيء عن شفرة أونصل أوكم، مثل: «لا يجوز اعتماد التعددية إلا عند الضرورة» و«ما يمكن فعله بقدر أقل من [الافتراضات] يجري فعله، عبثاً، بقدر أكثر [من هذه الافتراضات]».

42- ترجمة ماري مارتن ماكلوخين في كتاب دليل النهضة الميسر، تحرير جي بي روس وام ام ماكلوخين (نيويورك: بنغوين، 1977)، 478.

الجزء الخامس: النظرة الحديثة إلى العالم

43- اقترح تيكودي براهة نظاماً وسطاً بين نظامي كوبرنيك وببليوموس، نظاماً تدور فيه جميع الكواكب، باستثناء الأرض، حول الشمس، في حين يدور مجمل النظام الذي مركزه هو الشمس حول الأرض. القسم الأول الذي هو نوع من تعديل نظام هيراقليدس القديم حافظ على العديد من الرؤى الكوبرنيكية المتفوقة، في حين أبقى القسم الثاني على فيزياء أرسطو، على الأرض المركزية الثابتة، وعلى التفسير الحر في نص الكتاب المقدس. نجح نظام براهة في دفع قضية كوبرنيك إلى الأمام، عن طريق إلقاء الضوء على بعض ميزاتها ومشكلاتها، ولكن أيضاً جراء تقاطع بعض المسارات المدارية الجديدة للشمس والكواكب، مثيرة نوعاً من التساؤل حول الواقع المادي للمدارات الأثرية المنفصلة الحاضنة افتراضياً لكل كوكب. وملاحظات براهة للشهب الدائرة الآن خلف القمر، جنباً إلى جنب مع المستسعر (النوفا) الذي ظهر في 1572، بدأت تقنع علماء الفلك بأن السماوات ثابتة، وهي نظرة ما لبثت اكتشافات غاليليو التلسكوبية أن أيدتها لاحقاً. ومثل ترتيب براهة التوفيق للمدارات الكوكبية، فإن الحركات المرصودة للشهب أدت هي الأخرى إلى جعل وجود الكرات الأثرية، التي كان أرسطو قد عدّها مؤلفة من مادة مرئية ولكنها بلورية صلبة، أقل إقناعاً. تم الإقرار بأن الشهب متحركة عبر فضاءات ظُنت تقليدياً ملأى بكرات بلورية صلبة، ما أثار مزيداً من الشك حول واقعها المادي. وكان من شأن قطوع كبلر الناقصة أن تجعل الدوران الدائري للكرات متعذر الدفاع عنه بالمطلق. انظر توماس اس كون، الثورة الكوبرنيكية: الفلك الكوكبي وتطور الفكر الغربي (كامبرج: مطابع جامعة هارفارد، 1957)، 200 - 209.

44- ترجمة واقتباس جيمس بودريك، حياة وأعمال المبروك روبرت فرانسيس كاردينال بيلارمين، اس جي، ج: 2 (لندن: لونغمانز، غرين، 1950)، 359.

45- عمل غاليليو الأخير وأكثر إسهاماته في الفيزياء أهمية، علما أن جديداً، أنجز في 1634، حين كان في السبعين من العمر. ونُشر العمل بعد أربعة أعوام

في هولندا، بعد أن كانت المخطوطة قد هُربت إلى خارج إيطاليا (بمساعدة السفير الفرنسي إلى الفاتيكان، تلميذ غاليليو السابق، دوق نوفاليس، على ما يبدو). وفي السنة نفسها، سنة 1638، سافر جون ملتون من إنجلترا إلى إيطاليا حيث زار غاليليو، في حدث سُجل لاحقاً في الأريوباغيستيكا (1644)، دفاع ملتون الكلاسيكي عن حرية الصحافة. ومما قاله ملتون في هذا الكتاب: «جالست ذوي العلم والعرفان منهم، (لتمتعني بذلك الشرف)، وبدوت سعيداً لأنني مولود في مكان ينعم بالحرية الفلسفية، إذ توهموا أن إنجلترا كانت مكاناً كهذا، في حين لم يكونوا هم [الإيطاليون] يفعلون شيئاً سوى الرثاء لحالة العبودية التي وصلت إلى المعرفة عندهم؛ إن شيئاً لم يُكتب في هذه السنوات العديدة إلا التملق والكلام التافه. هناك بالذات اهتديت إلى، زيارة غاليليو الشهير، الطاعن في السن، سجين محكمة التفتيش، لأنه فكر بالفلك على نحو مخالف لما كان يراه رقباء الطائفتين أو الطريقتين المذهبيتين الفرانسيסקانية والدومينيكانية وعسسهما» (جون ملتون، الأريوباغيستيكا وكتابات نثرية أخرى، تحرير دبليو هالر [نيويورك: الرابطة الأمريكية للكتاب، 1929]، 41).

46- مضمّر في هذه القسمة بين عقل الإنسان والعالم المادي نوع من نزعة الشك الوليدة، حول قابلية العقل الفعلية لاختراق المظاهر وتجاوزها إلى نوع من النظام الداخلي المتأصل في العالم - أي حول قدرة الذات على جَسْر الهوة وصولاً إلى الموضوع. غير أن نزعة الشك هذه التي دشنتها لوك، أعلنها هيوم على الملأ، وأعاد كانط صياغتها نقدياً، لم تؤثر عموماً في الفهم العلمي كما تطور عبر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وخلال عقود غير قليلة من القرن العشرين.

47- لا بد من الإتيان هنا على ذكر صياغة ألفريد راسل وايس المستقلة لنظرية التطور في 1858، الأمر الذي ألزم دارون بإعلان مؤلفه هو على الملأ بعد امتناعه عن ذلك مدة عشرين سنة. ومن أسلاف دارون ووايس المهيمن ثمة شخصيات بارزة مثل بوفون، لامارك وإيراسموس دارون جد دارون، إضافةً إلى

لَيْلَ في الجيولوجيا. يضاف إلى ذلك أن كلاً من ديدرو، لامتري، كانط، غوته، وهيفل كانوا دائبين على التحرك باتجاه نوع من التصور التطوري للعالم.

48- ديليو كارل روفوس «كبلر فلكياً»، في تاريخ العلم والمجتمع، يوهانيس كبلر: الذكرى المئوية الثالثة لحياته وأعماله (بليتيمور: وليمز آند ولكنز، 1931)، 36.

49- يجب تعديل الجملة بإضافة حقيقة أن الكوزمولوجيات غير القائلة بمركزية الأرض كانت عموماً من إفرازات التراث الأفلاطوني - الفيثاغورسي، وقد كانت الكوزمولوجيا الأرسطورية - البطليموسية متفوقة على الفلسفة الأفلاطونية في معارضتها لتلك الكوزمولوجيات. انظر الهامش: 1، الجزء: 2، حول مركزية الشمس الممكنة عند أفلاطون.

50- ثمة تحليلات تاريخية حديثة تشي بأن التدهور السريع لباطنية النهضة في إنجلترا العائدة إلى النظام الملكي تأثر بالبيئة الاجتماعية والسياسية ذات الشحنة العالية، التي ميّزت التاريخ البريطاني في القرن السابع عشر. في أثناء الانتفاضات الثورية للحرب الأهلية الإنجليزية وفترة فراغ العرش (1642 - 1660)، شاع فيض من الفلسفات الباطنية مثل التنجيم والهرمسية، وقد بدا ارتباطها الوثيق بحركات سياسية ودينية متطرفة، وعلى نطاق واسع، تهديداً لمؤسسة الكنيسة والطبقات المالكة. باتت كرايس التنجيم أكثر رواجاً من الإنجيل في هذه الفترة التي كانت فيها أجهزة الرقابة معطوبة، والمنجمون المتنفذون من أمثال وليم ليلي كانوا دائبين على تشجيع قوى الثورة والعصيان. على المستوى النظري، كانت الفلسفات الباطنية مؤيدة لنظرة عالمية شديدة التوافق مع الحركية السياسية والدينية لجملة الحركات المتطرفة المناهضة للسلطة، لأي سلطة، مع نوع من الاقتناع باحتمال حصول كل فرد مهما كانت مرتبته ومهما كان جنسه، على وميض روحاني، ومع رؤية الطبيعة بوصفها مفعمة بالحياة، تخرقها السماء والقداسة على جميع المستويات، ودائية أدياً على التحول الذاتي. أما بعد عودة الملكية في 1660 فإن جيشاً كاملاً من كبار الفلاسفة، الأطباء، ورجال الدين راحوا يؤكدون أهمية اعتماد فلسفة طبيعية

وقورة، متوازنة، مثل تلك الفلسفة الميكانيكية المنشورة مؤخراً عن جزيئات مادية عاطلة، جامدة، محكومة بقوانين ثابتة على تلك، قطعاً للطريق على «الحماسة» الملهية للمشاعر في النظرة الباطنية إلى العالم ولدى الطوائف المتطرفة.

ومع شبح فوضى العقود السابقة الاجتماعية في الذاكرة، باتت الأفكار الهرمسية هدفاً لقدر متزايد من الهجوم، توقف التنجيم عن أن يكون مفضلاً وجديراً برعاية الطبقة الراقية أو مادة تُدرّس في الجامعات، واضطلع العلم الذي تطور في إطار الجمعية الملكية (المؤسسة عام 1660) بدور الدفاع عن النظرة الميكانيكية إلى الطبيعة بوصفها دنيا مادة جامدة مجردة من الروح. ثمة مؤسسون كبار للجمعية الملكية، مثل روبرت بويل وكريستوفر رن، واصلوا، أقله وراء الأبواب المغلقة، يعدون التنجيم مشروعاً (مؤمنين، مثل بيكون، بوجود إصلاح التنجيم علمياً بدلاً من رفضه)، غير أن المناخ السياسي كان متزايد النّبذ والمناهضة؛ فبويل، مثلاً، لم يوافق على السماح بنشر دفاعه عن التنجيم إلى ما بعد موته. من الواضح أن هذا السياق نفسه أثر في نيوتن ومنفذه (وكلائه بلغة العصر) الأدبيين دافعاً إياهم إلى كبت الخلفية الباطنية، الهرمسية لأفكار نيوتن العلمية. انظر ديفد كوربن «الكشف عن مكنون نيوتن: السحر، الصراع الطبقي، وصعود النزعة الميكانيكية في الغرب»، في كتاب الروح التحليلية، تحرير اتش وولف (إثاكا: مطابع جامعة كورنيل، 1980)؛ باتريك كري، النبوة والسلطة: التنجيم في إنجلترا الحديثة المبكرة (برنستون: مطابع جامعة برنستون، 1989)؛ كريستوفر هل، قلب العالم رأساً على عقب: الأفكار المتطرفة خلال الثورة الإنجليزية (نيويورك: فايكنغ، 1972)؛ وبى ام راتانسى «الجذور الفكرية للجمعية الملكية»، في ملاحظات ومحاضر عن جمعية لندن الملكية 23 (1968): 129 - 143.

للاطلاع على تحليلين إضافيين للثورة الفكرية نفسها من منطلق الصراع المعرفي بين موقفين مختلفين من الجنس (المثل الأعلى الهرمسي للمعرفة

بوصفها نوعاً من التلاحم الشبقي بين الذكر والأنثى، عاكساً نظرة إلى الكون على أنه زواج كوني، في مواجهة البرنامج البيكوني القائم على هيمنة الذكر)، انظر ايفلين فوكس كلر، «الروح والعقل في ولادة العلم الحديث»، في كتاب تأملات حول الجنس والعلم (نيوهافن: مطابع جامعة بيل، 1985)، 43 - 65؛ وكارولالين ميرتشانت، موت الطبيعة: النساء، البيئة، والثورة العلمية (سان فرانسيسكو: هاربر أند رو، 1980).

51- غاليليو، حوار حول النظامين العالميين الرئيسيين، 328: «يتساءل المرء عن سبب ضالة عدد مؤيدي الرأي الفيثاغورسي [القائل بأن الأرض متحركة] فيما أجدني مندهشاً من أن يكون أي أشخاص قد بادروا، حتى هذا اليوم، إلى تبنيه واعتماده. كما لا أستطيع أن أعبر عما يكفي من الإعجاب بالحصافة اللافتة لأولئك الذين أصروا على التمسك بهذا الرأي وسلموا بأنه صحيح: لقد أقدم هؤلاء، عبر القوة الخالصة والمجردة للذكاء، على إلزام حواسهم عنوة بتفضيل ما يقوله العقل على ما تبينه التجربة الحسية، وتثبت أنه عكس ما يقوله العقل. إن الحجج الداخضة [لدوران الأرض] التي قمنا بمعاينتها معقولة جداً، كما رأينا؛ وأن يكون البطليموسيون والأرسطويون مع جميع تلاميذهم قد عدوها حاسمة ونهائية حجة قوية بالفعل داعمة لمدى فاعليتها. غير أن التجارب التي تناقض صراحة الحركة السنوية [للأرض حول الشمس] أكبر بكثير من حيث قوتها الظاهرية، ما يجعلني أكرر أن ليس ثمة أي حد لاندعاشي حين أتأمل أريستارخوس وكوبرنيك كإنا قادرين على تمكين العقل من هزيمة الإحساس على نحو أدى إلى صيرورة الأول، في تحدٍ للثاني، سيداً لإيمانهما».

52- كبلر، إيقاعات العالم، ج: 5: «الآن، منذ الفجر قبل ثمانية أشهر، منذ ضوء النهار الساطع قبل ثلاثة أشهر، ومنذ ما قبل بضعة أيام حين قامت الشمس المكتملة بتوفير تخميني الرائع، لم يعد أي شيء يقف في طريقي. مستسلم أنا لنوبة الجنون المقدسة بحرية؛ متجرئ أنا صراحة على الاعتراف بأنني قد

سُرقت أواني المصريين الذهبية، لبناء هيكل لربي يكون بعيداً عن حدود مصر. سوف أحتفل وأمرح، إذا عذرتُموني؛ وسوف أتحمّل إذا وجهتم اللوم إليّ. لقد قُضي الأمر، أنا عاكف على تأليف الكتاب - الذي سيُقرأ إما الآن أو في المستقبل من قبل الأجيال القادمة، لا فرق ولا يهم. أستطيع أن أنتظر قارئاً مدة قرن كامل من الزمن، كما انتظر الرب نفسه شاهداً مدة ستين قرناً من الزمن».

53- هنا بالذات ربما كان التمايز الأكثر عمقاً بين العلم الكلاسيكي ونظيره الحديث: ففي حين أن أرسطو كان قد افترض أربعة أسباب - مادي، كافي، شكلي، ونهائي - لم ير العلم الحديث سوى الأولين قابليين للتسويق. وهكذا فإن بيكون امتدح ديموقريط على قيامه بإبعاد الرب والعقل عن العالم الطبيعي، على النقيض من أفلاطون وأرسطو اللذين كررا إصرارهما على إقحام الأسباب النهائية في التفسيرات العلمية. انظر أيضاً البيان الأحداث الصادر عن البيولوجي جاك مونو الذي قال: «يتمثل حجر زاوية المنهج العلمي... بالإنكار المنهجي المطرد لفكرة إمكانية الحصول على المعرفة «الصحيحة» عن طريق تفسير الظواهر من منطلق أسباب نهائية - أي من منطلق (أعراض)» (جاك مونو، الصدفة والضرورة: مقال حول الفلسفة الطبيعية للبيولوجيا الحديثة (ترجمة ايه وينهاوس) [نيويورك: راندوم هاوس، 1972]، 21).

54- كان هذا هو الرد الشهير لعالم الفلك والرياضي الفرنسي المعروف بيير سيمون لابلاس على نابليون، حين سئل عن غياب الرب عن نظريته الجديدة حول النظام الشمسي، التي كانت قد أوصلت المحصلة النيوتنية إلى الكمال. بسبب اختلالات - ظاهرة معينة في الحركات الكوكبية كان نيوتن قد اعتقد أن النظام الشمسي بحاجة إلى تصويبات سماوية دورية ليحافظ على استقراره. أما رد لابلاس فقد عكس نجاحه في إثبات أن أي تغيير علماني معروف (مثل السرعتين المتغيرتين لكوكبي المشتري وزحل) إن هو إلا أمر دوري، ما يبقي النظام الشمسي مستقراً كلياً وحده دون أي تدخل من جانب السماء.

55- كذلك اضطلع طابع رهبان الكنيسة وتركيبتهم في فرنسا بدور معقد في هذه التطورات. فالشرائح العليا من الرهبان كانوا أنموذجياً مشغولين بأبناء الطبقة الأرستقراطية صغار السن، الذين كانوا يشغلون المناصب السهلة، والذين لم يكن نمط حياتهم، عموماً، قابلاً للتمييز عن نمط حياة الأرستقراطيين العاديين ممن لا علاقة لهم بالكهنوت. كانت الحماسة الدينية على هذا المستوى الكنسي نادرة، وغير باعثة على الثقة لدى الآخرين. ومصالح المؤسسة الكنسية بدت كامنة لا في الرسالة الرعوية الداعية إلى الخلاص الديني بل في فرض الأصولية (التزمت، الأرثوذكسية) والمحافظة على المكاسب السياسية. ومما زاد القضية تعقيداً أن أعداداً متعاظمة من رجال الدين الأرستقراطيين أنفسهم بادرت إلى تبني العقلانية التثويرية ما أفضى إلى تدعيم مواقع القوى العلمانية من داخل هيكلية الكنيسة. انظر جاك بارزون، «المجتمع والسياسة» في تاريخ كولومبيا للعالم، تحرير جون ايه غارّاتي وبيترغي (نيويورك: هاربر آند رو، 1972)، 694 - 700.

56- «أولئك الذين ينطلقون لخدمة الرب وشيطان المال سرعان ما يكتشفون أن ليس ثمة أي رب» (لوغان بيرسال سميث).

57- المسيحيون الذين فسرُوا ذلك المطلب دليل «رعاية» لا عنوان استغلال، باعتبار الأخير عاكساً للاغتراب الناجم عن السقوط، اعترضوا على مثل هذا الرأي.

الجزء السادس: تحول الحقبة الحديثة

58- كثيراً ما قيل بالاستناد إلى مقدمة كانط الثانية لكتاب نقد العقل المحض؛ إن المؤلف أطلق على رؤياه اسم «ثورة كوبرنيكية» (ومن بين من قالوا ذلك كارل بوبر، بيرتراند رسل، جون ديوي، والطبعة الخامسة عشرة للموسوعة البريطانية مع كثيرين آخرين). وقد أشار أي بي كوهن (في كتاب ثورة في العلم [كامبرج: مطابع جامعة هارفارد، 1985] 237 - 243) إلى أن كانط

لم يدل، على ما يبدو، بذلك التصريح. ومن الجهة الأخرى فإن كانط أقدم صراحة على تشبيه إستراتيجيته الفلسفية الجديدة بنظرية كوبرنيك في الفلك، وعلى الرغم من أن عبارة «الثورة الكوبرنيكية» قد تكون، إذا توخينا الدقة التاريخية، لاحقة ومنتمية إلى زمن ما بعد كل كوبرنيك وكانط، كليهما، فإن العبارة من ناحية والمقارنة من ناحية أخرى دقيقتان ومضيتان في الوقت نفسه.

59- «أستطيع أن أقول وأنا مطمئن: إن أحداً لا يفهم ميكانيكا الكم (نظرية الكم)» ريتشارد فاينمان.

60- مقتبس في هيوستون سميث، ما بعد عقل ما بعد الحداثة، طبعة منقحة (ويتن، ايلينوي: كوست، 1989)، 8.

61- كانت أفكار كون، المطروحة أولاً في كتاب بنية الثورات العلمية (1962)، جزئياً، ثمرة إنجازات ذات شأن في دراسة تاريخ العلم تحققت قبل جيل، ولا سيما كتاب الكساندر كوبره وايه أو لفجوي. كذلك كانت جملة تطورات رئيسة حاصلة في إطار الفلسفة الأكاديمية مثل تلك المرتبطة بفتغشتاين الكهل، وبتقدم الجدل في المدرسة التجريبية المنطقية من رودولف كارناب وصولاً إلى ديلبو في أو كوين، منطوية على قدر غير قليل من الأهمية. فالمحصلة المقبولة على نطاق واسع لذلك الجدل تمثلت أساساً بتأكيد صحة موقف كانطي ذي طابع نسبي: بمعنى أن المرء لا يستطيع، في التحليل الأخير، أن يقوم منطقياً باحساب حقائق معقدة من عناصر بسيطة مستمدة من الإحساس المباشر، لأن جميع مثل هذه العناصر الحسية البسيطة محددة، في النهاية، بأنطولوجيا لغة معينة، وثمة حشد من اللغات، لكل منها طريقته الخاصة الفريدة في الاستدلال على الواقع، مع قيام كل منها انتقائياً باستنباط الأشياء التي تصفها وتحددها. واختيار اللغة المرشحة للاستخدام يتوقف، آخر المطاف، على الأغراض التي يرغب المرء في تحقيقها، لا على «الحقائق» الموضوعية المؤلفة والمركبة هي

نفسها بفعل المنظومات النظرية واللغوية إياها، التي تتم محاكمة تلك الحقائق من خلالها. إن جميع «المعطيات الخام» مشبعة سلفاً بشحنات نظرية. انظر دبليو في أو كوين، «عقيدتا التجريبية الجامدتان»، في كتاب من وجهة نظر منطقية، طبعة ثانية (نيويورك: هاربر آند رو، 1961) 20 - 46.

62- الكلمة الحاسمة التي عبر هيجل من خلالها عن مفهومه للتكامل الجدلي (الديالكتيكي) هي كلمة أوفهيبن (aufheben) الألمانية التي تعني «الحذف» من جهة و«الرفع أو الترقية» من جهة ثانية. ففي لحظة الصيرورة (السينثيز (synthesis)، يجري الحفاظ على حالة التناقض والتعالي عليها، إنكارها وتحقيقها في الوقت نفسه.

63- رونالد سوكنيك، «موت الرواية»، في كتاب موت الرواية وقصص أخرى (نيويورك: دايل، 1969)، 41. بنبرة أقل عبثاً، ربما أمكن القول: إن الممثل يلخص مزاج ما بعد الحداثة الفني، ويجسد هوية ما بعد الحداثة عموماً، لأن واقعه (ها) يبقى غامضاً على نحو متعمد ومدرّوس وغير قابل للاختزال. السخرية طاغية على الحركة؛ الأداء أو التمثيل هو كل شيء. ليس الممثل بالمطلق، ملزماً أحادياً بأي معنى حصري، بأي حقيقة حرفية. كل الأشياء مدرجة في خانة «كما لو».

64- ريتشارد رورتي، الفلسفة ومراة الطبيعة (برنستون: مطابع جامعة برنستون، 1979)، 166.

65- إهاب حسن، مقتبس في ألبرت ولنر، «حول جدل (ديالكتيك) الحداثة وما بعد الحداثة»، براكسيس انترناشيونال 4 (1985): 338. انظر أيضاً مناقشة ريتشارد جي بيرنشتاين للفقرة نفسها في خطابه الرئاسي أمام جمعية أمريكا الميتافيزيقية عام 1988 بعنوان («الميتافيزيقا، النقد، اليوتوبيا»، المجلة الميتافيزيقية 42 [1988]: 259 - 260)، حيث يميز موقف ما بعد الحداثة الفكري بكونه شبيهاً أحياناً بوصف هيجل بنوع من نزعة الشك المجردة المتحققة

ذاتياً، «التي لا ترى إلا العدم المحض في نتائجها... [و] لا تستطيع أن تصل إلى ما هو أبعد من هناك، بل يتعين عليها أن تنتظر لترى ما إذا كان شيء جديد سيأتي وما هو، من أجل أن تقذف به أيضاً إلى الهاوية الفارغة نفسها، (جي دبليو اف هيغل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة ايه في ملر [اكسفورد: مطابع جامعة اكسفورد، 1977]. 51).

66- آرنولد جي توينبي، في الموسوعة البريطانية الطبعة الـ 15، اس في «الزمن».

67- فريدريك نيتشه، العلم الخليع، ترجمة دبليو كاوفمان (نيويورك: راندوم هاوس، 1974)، 181.

68- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية، ترجمة تالكوت بارسونز (نيويورك: أبناء تشارلز سكربر، 1958)، 182.

69- جارل جي يونغ، «النفس غير المكتشفة»، في مؤلفات كارل وغوستاف يونغ الكاملة ج: 10، ترجمة آر اف هل، تحرير اتش ريد وآخرين (برنستون: مطابع جامعة برنستون، 1970)، الفقرتان 585 – 586.

الجزء السابع: ذيل

70- جون جي ماكديرموت، ندوة «إعادة النظر في الفلسفة»، معهد إسألن، بينغ سور، كاليفورنيا، حزيران/يونيو 1987.

71- لم تكن نظرية المأزق المزدوج إلا تطبيقاً لنظرية بيرتراند رسل عن الأنماط المنطقية (من رسل والفريد نورث وايتهد: برنسيا ماثماتيكا) لنوع من تحليل أشكال التواصل الفصامية. انظر غريغوري بيتسون وآخرين. «نحو نظرية للشيزوفرينيا (الفصام)» في بيتسون، خطوات إلى إيكولوجيا للعقل (نيويورك: بالانتاين، 1972)، 201 – 227.

72- إيرنست غلنر، شرعنة الاعتقاد (كامبرج: مطابع جامعة كامبرج)، 206 – 207.

73- فانسانت بروم، يونغ: الإنسان والأسطورة (نيويورك: آثينيوم، 1978)، 14.

74- يونغ، «تعليق سايكولوجي على «الكتاب التيتي عن التحرير العظيم» مؤلفات كارل غوستاف يونغ الكاملة، ج: 11، ترجمة آر اف سي هل، تحرير اتش ريد وآخرين (رنستون، مطابع جامعة برنستون، 1969)، الفقرة 759.

75- لعل أشمل تقديمات أدلة غروف السريرية وما تتطوي عليه من مضاعفات هي تلك التي يمكن العثور عليها في ستانسلاف غروف، ميادين لاوعي الإنسان: ملاحظات من مبحث الال اس دي (نيويورك: فايكنغ، 1975) وعلاج الال اس دي النفساني (بومونا، كاليفورنيا: هنتر هاوس، 1980). ثمة رواية شعبية أحدث في كتابه ما بعد الدماغ: الولادة، الموت، والتعال في الطب النفساني (آلباني: مطابع جامعة ولاية نيويورك، 1985).

76- ينبغي عدم إساءة فهم الأدلة السريرية المستمدة من أبحاث غروف ذات العلاقة بتجربة ما قبل الولادة على أنها موجبة بفعل نوع من سببية فرويدية خطية - ميكانيكية، حيث تبدو صدمة الولادة الفردية متمخضة ألياً عن عقد نفسية وفكرية محددة بنفس الطريقة «الهيدروليكية»، إلى هذا الحد أو ذاك، التي كانت صدمة أوديب الطفولية تتجلى بها أمام المحللين النفسيين التقليديين مفضية إلى أعراض مرضية معينة. لعل الأدلة تشي، بالأحرى، بما يمكن تسميته شكلاً أنموذجياً أصلياً من أشكال التعليل، حيث تبدو عملية عيش الفرد من جديد عملية الولادة وسيلة انخراط في عملية حياة - بعث أنموذجية أصلية، عابرة للأشخاص، أوسع وأكبر، مع بقاء المستويين الفردي والجماعي للنفس متشابكين تشابكاً جذرياً. فمسلسل ما قبل الولادة لا يبدو، آخر المطاف، متجذراً أو قابلاً للاختزال إلى، تجربة الفرد الأصلية مع الولادة البيولوجية؛ بل لعل الولادة البيولوجية نفسها تبدو عاكسة لواقع أنموذجي أصلي أكثر إحاطة، واقع يستطيع بلوغه مباشرة من هم في عملية ما قبل الولادة، إما عفويّاً (كما في «تجارب دليّة الروح الظلماء»)، في طقس ديني، أو في عملية علاج نفساني قائم على الاختبار. لا يتم النظر هنا إلى تجربة الولادة بوصفها

جذراً نهائياً، سبباً اختزالياً في منظومة مغلقة، بل على أنها محور إغناء، نقطة تحول اختبارية بين وقائع شخصية وأخرى عابرة للأشخاص.

تقترح أدلة غروف، إذاً، فهماً للتعليل أكثر تعقيداً من ذلك الذي يقدمه التصور العلمي التقليدي الحديث للسببية الخطية - الميكانيكية، وتشير، بالتوافق مع المعطيات والنظريات الأخيرة المنبثقة من حقول أخرى كثيرة، نحو تصور يزواج بين أشكال التعليل الإشراكية، الشكلية، والغائية - تصور يكون من حيث الطابع أقرب إلى المفاهيم الأفلاطونية والأرسطوية الكلاسيكية عن التعليل الأنموذجي الأصلي، والشكلي، والنهائي، كما إلى الفهم الأنموذجي الأصلي لدى يونغ الكهل أو الشيخ. تبقى المبادئ النازمة لنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) هذه رمزية، لا حرفية، متعددة القيم جذرياً من حيث الطابع، موحية بانطولوجيا لاثائية معنونة مجازياً بشعار «انحدار دائم!» - وهو فهم طوره في العقود الأخيرة مفكرون مختلفون اختلاف أون بارفيلد، نورمان او براون، جيمس هلمان، وروبرت بيلاه.

77- جيمس هلمان، عادة النظر في السايكولوجيا (نيويورك: هاربر آند رو، 1975)، 126.

78- كثيراً ما يبادر كتاب ومحررون في هذه الأيام إلى التعليق على الصعوبة التي تواجههم لدى إعادة النظر في كثير من الجمل التي كتبت بصيغة «الإنسان» [الذكر، لا الإنسانية] التقليدية التي يحلو لهم إبدالها بعبارة محايدة جنسياً. والصعوبة ناشئة، جزئياً، من حقيقة أن لا عبارة أخرى تحاول الإشارة، على نحو متزامن، إلى الجنسين الإنسانيين كليهما (أي إلى سائر الكائنات البشرية) وإلى كينونة إنسانية جنسية منفردة. بمعنى أن كلمة «إنسان» قادرة استثنائياً على التعبير عن كيان فردي وشخصي مجازياً يكون في الوقت نفسه جماعي الطابع: فكلية «إنسان» تعني فرداً كلياً أو كونياً، شخصية أنموذجية أصلية، خلافاً لكل من تعبيرات «البشر»، «الجنس الإنساني»، «النوع البشري»، «الناس»، «الشعب» و«الرجال والنساء». غير أنني أعتقد أن السبب الأعمق

الكامن وراء صعوبة إعادة النظر في مثل هذه الجمل هو كون المعنى الكلي لمثل هذه الجمل، كما جرى تصورهما في الأساس مهيكلًا، ضمناً، حول هذه الصورة الخاصة للإنسان الأنموذجي الأصلي الذكر. وكما يتضح من أي قراءة متمنعة ومدققة لعدد كبير من النصوص ذات العلاقة -إغريقية- رومانية، يهودية - مسيحية، وعلمية - إنسانية حديثة - فإن كلاً من البنية القواعدية - اللغوية والمعنى الجوهرية للغة اللذين دأبت أكثرية كبار المفكرين على استخدامهما لتمثيل الحالة الإنسانية والمشروع الإنساني بما في ذلك ملحمة الإنسان الدرامية، حالته المثيرة للرتاء والشفقة، وخطرسته، وثيقته الارتباط، على نحو لا ينقسم، بالحضور اللاواعي لهذه الشخصية الأنموذجية الأصلية، «الإنسان». يمكن النظر، على أحد المستويات، إلى «إنسان» التراث الفكري الغربي على أنه مجرد «كلي زائف» مركب اجتماعياً، ينطوي استخدامه على عكس المجتمع الخاضع لهيمنة الذكر من جهة وعلى الإسهام في صياغة هذا المجتمع من جهة ثانية. غير أن الإنسان يمثل أيضاً، على مستوى أعمق، أنموذجاً أصلياً نابضاً بالحياة يتقاسمه أعضاء الجنسين كليهما، شاؤوا أم أبوا. ثمة حضارة ودنيا كاملتان تمت كوكبتهما بحضوره الفاعل المبدع، الإشكالي والملتبس. وبالفعل فإن هذا الكتاب قام برواية قصة «الإنسان الغربي» بكل ما فيها من مجد مأساوي، عمى، وصعود، فيما أعتقد، نحو التعالي الذاتي.

في محطة من محطات المستقبل، من المحتمل بقوة أن يختفي الاستخدام الغافل للتعبيرات الذكورية. وإذا كان هذا الكتاب سيقرأ في ذلك السياق الجديد، فإن الدور الأساسي الذي يضطلع به التركيب الاستثنائي للإنسان المشار إليه بكلمة «إنسان» (المذكر) في هذا السرد سيبرز بقدر متزايد الوضوح، وإن أعداداً كبيرة من تعديلات وتصويبات ذلك الاستخدام التاريخي - السايكولوجية، الاجتماعية، الثقافية، الفكرية، الروحية، البيئية، الكوزمولوجية - ستغدو أكثر صراحة. وحين تكف اللغة المنحازة جنسياً عن أن تكون القاعدة الراسخة، فإن مجمل النظرة العالمية الثقافية ستكون قد انتقلت إلى قلب حقبة جديدة. ستكون جملة الأنواع القديمة من الجمل وأشباه الجمل، طبيعة صورة الإنسان

الذاتية، مكانة البشرية في الكون (الكوزموس) والطبيعة، طبيعة ملحمة الإنسان الدرامية بالذات، قد انقلبت رأساً على عقب، قد شهدت انقلاباً جذرياً. فمع رحيل اللغة ترحل النظرة العالمية - والعكس بالعكس.

79- يمكن الإتيان هنا على ذكر تعقيبين مهمين في هذا الجدل (الديالكتيك) الطاغوي. أولاً، من الممكن، كما يتضح من السرد وجملة الملاحظات والهوامش المختلفة، رؤية تطور العقل الغربي تطوراً مطبوعاً، في كل من مراحل، بنوع من التفاعل المركب بين الذكر والأنثى، مع حالات إعادة التحام جزئية حاصلة مع الأنثى بالتزامن مع المنعطفات الإبداعية الكبرى والعظيمة في مسيرة الثقافة الغربية منذ ولادة الحضارة الإغريقية وصاعداً. ما من حصيلة تركيبية وولادة إلا وكانت تؤسس لمرحلة في العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) الأوسع بكثير بين الذكر والأنثى، تلك العلاقة الحاضنة، باعتقادي، لتاريخ العقل الغربي ككل.

غير أن هناك عملية جدلية (ديالكتيكية) أخرى، متضافرة مع هذه العلاقة المتطورة المتكشفة فيما بين الذكر والأنثى، لعبت دوراً أكثر وضوحاً وصراحة في الرواية التاريخية، وهي منظومة على نوع أساسي من الاستقطاب الأنموذجي الأصلي في داخل طبيعة الذكر نفسه. فمن جهة يمكن فهم مبدأ الذكورة (في كل من الرجال والنساء، مرة أخرى) من منطلق ما يمكن أن نطلق عليه اسم الدافع البرميثيوسي: الدافع القائم على القلق، البطولة، التمرد والثورة؛ على الفردية والابتكار؛ على التطلع الأبدي إلى الحرية، الاستقلال، التغيير، وما هو جديد. ومن الجهة المقابلة ثمة الوجه المكمل والنقيض، ثمة ما يمكن أن نطلق عليه اسم الدافع الزُحلي (الساتورني): الدافع الميال إلى المحافظة، الاستقرار، التحكم، الهيمنة؛ دافع الحرص على الصيانة، النظام، الاحتواء، والكبت - أي الوجه الشرعي - الهيكلي - التراتبي للذكر الذي تجلّى في النظام البطريركي (الأبوي).

إن كلاً من وجهي الذكر - البروميثيوسي والزُحلي، الابن والأب - متضمن في الآخر. كل منهما يتطلب نقيضه، يستحضره، وينمو ليصبحه. على المدى

الواسع، يمكن رؤية آلية التوتر بين المبدأين بوصفهما آلية مؤسسة لعملية الجدل (الديالكتيك) الدافعة لـ «التاريخ» (على مختلف الأصعدة السياسية، الفكرية، والروحية). من المؤكد أن هذه العملية الجدلية (الديالكتيكية) هي التي دأبت على تحريك عجلة الملحمة الدرامية الداخلية من أول كتاب آلام العقل الغربي إلى آخره: إنها آلية التفاعل النشطة التي لا تعرف معنى التوقف فيما بين النظام والتغيير، السلطة والتمرد، التحكم والحرية، التقليد والتجديد، البنیان والثورة. إلا أنني أرى أن هذا الجدل (الديالكتيك) الجبار يبدو، آخر المطاف، كما لو كان دافعاً لـ، ومدفوعاً بجدل (ديالكتيك) آخر أكبر وأقوى يتضمن الأنثى، أو «الحياة».





Bibliography

Aeschylus. The extant plays in 2 vols. of *The Complete Greek Tragedies*. Edited by D. Grene and R. Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1953—56.

Aquinas, Thomas. *An Aquinas Reader*. Edited, with an introduction by Mary T. Clark. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1972.

Aquinas, Thomas. *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*. Edited by A. C. Pegis. 2 vols. New York: Random House, 1945.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. Translated by the English Dominican Fathers. 3 vols. New York: Benziger, 1947—48.

Aristotle. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Edited by J. Barnes. 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Armitage, Angus. *Copernicus, The Founder of Modern Astronomy*. New York: Thomas Yoseloff, 1957.

Armstrong, A. H., ed. *The Cambridge History of later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Augustine. *An Augustine Reader*. Edited, with an introduction by J. J. O'Meara. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1973.

Augustine. *Basic Writings of Saint Augustine*. Edited by W. J. Oates. 2 vols. New York: Random House, 1948.

Augustine. *The City of God*. Translated by M. Dods. New York: Modern Library, 1950.

Augustine. *The Confessions*. Translated by J. K. Ryan. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960.

Augustine. *Works*. Edited by M. Dods. Edinburgh: Clark, 1871—77.

Bacon, Francis. *Advancement of Learning; Novum Organum; The New Atlantis*. In *Great Books of the Western World*, Vol. 30. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Bainton, Roland. *The Reformation of the Sixteenth Century*. Boston: Beacon Press, 1985.

Barbour, Ian. *Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*. New York: Harper & Row, 1974.

Barfield, Owen. "Coleridge's Philosophical Lectures." *Towards* 3, 2 (1989): 27—30.

Barfield, Owen. *Saving the Appearances: A Study in Idolatry*. 2nd ed. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press 1988.

Barnett, Lincoln. *The Universe and Dr. Einstein*. Rev. ed. New York: William Morrow, 1972.

Barnhart, Bruno. "Monastic Wisdom and the World of Today." *Monastic Studies* 16 (1985): 111—138.

Barnhart, Bruno. "The Sophia Hypothesis." Paper presented at symposium, *The Feminine Wisdom Traditions and Creation Spirituality in Christianity*; at - conference, *Gaia Consciousness: The Goddess and the Living Earth*, California Institute of Integral Studies, San Francisco, April 1988.

Barzun, Jacques. *Classic, Romantic, and Modern*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

Barzun, Jacques. *Darwin, Marx, Wagner: Critique of a Heritage*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Bate, William Jackson. "The Crisis in English Studies." *Harvard Magazine*, Sept.-Oct. 1982: 46—53.

Bateson, Gregory. *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York: Dutton, 1979.

Bateson, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine, 1972.

Baudelaire, Charles. *Les Fleurs du Mal*. Translated by F. Duke. Charlottesville: University Press of Virginia, 1961.

Baynes, Kenneth, James Bohman, Thomas McCarthy, eds. *After*

Philosophy: End or Transformation? Cambridge: MIT Press, 1987.

Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. Translated and edited by H. M. Parshley. New York: Alfred A. Knopf, 1953.

Beckett, Samuel. *Endgame*. New York: Grove Press, 1958.

Beckett, Samuel. *Waiting for Godot*. New York: Grove Press, 1954.

Bellah, Robert N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row, 1970.

Benz, Ernst Wilhelm. *The Eastern Orthodox Church: Its Thought and Life*. Translated by R. Winston and C. Winston. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1963.

Benz, Ernst Wilhelm. *Evolution and Christian Hope: Man's Concept of the Future from the Early Fathers to Teilhard de Chardin*. Translated by H. O. Frank. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968.

Bergson, Henri. *Creative Evolution*. Translated by A. Mitchell. New York: Modern Library, 1944.

Berkeley, George. *The Principles of Human Knowledge*. In *Great Books of the Western World*, Vol. 35. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Bernstein, Richard J., ed. *Habermas and Modernity*. Cambridge: MIT Press, 1985.

Bernstein, Richard J. "Metaphysics, Critique, Utopia." *Review of Metaphysics* 42 (1988): 255—273.

Bible. Authorized King James Version. Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1981.

Bible, The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha. Expanded ed. Revised Standard Version. Edited by H. G. May and B. M. Metzger. New York: Oxford University Press, 1977.

Blake, William. *The Poetry and Prose of William Blake*. Edited by D. V. Erdman. Commentary by H. Bloom. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970.

Boas, George. *Dominant Themes of Modern Philosophy: A History*. New York: Ronald, 1957.

Boethius. *The Consolation of Philosophy*. Translated by R. Green. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962.

Bohm, David. *Wholeness and the implicate Order*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Bohr, Niels. *Atomic Physics and the Description of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1934.

Bonner, Gerald. "The Spirituality of St. Augustine and Its Influence on Western Mysticism." *Sobornost* 4, 2 (1982): 143—162.

Bornkamm, Gunther. *Jesus of Nazareth*. Translated by I. McLuskey and F. McLuskey with J. M. Robinson. New York: Harper & Row, 1975.

Bouyer, Louis. *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*. Translated by M. P. Ryan. New York: Seabury, 1982.

Bridgman, P. W. *The Logic of Modern Physics*. New York: Macmillan, 1946.

Brodrick, James. *The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, S.J.* 2 vols. London: Longmans, Green, 1950.

Brome, Vincent. *Jung: Man and Myth*. New York: Atheneum, 1978.

Bronowski, Jacob, and Bruce Mazlish. *The Western Intellectual Tradition: From Leonardo to Hegel*. New York: Harper & Row, 1960.

Brown, Norman O. *Love's Body*. New York: Random House, 1968.

Brown, Raymond E. *Biblical Reflections on Crises Facing the Church*. New York: Paulist Press, 1975.

Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. Translated by S. O. C. Middlemore. New York: Harper Torchbook, 1958.

Burnaby, J. *Amor Dei: A Study of the Religion of Saint Augustine*. London: Hodder & Stoughton, 1938.

Butterfield, Herbert. *The Origins of Modern Science, 1300—1800*. Rev. ed. New York: Free Press, 1965.

Butterfield, Herbert. *Writings on Christianity and History*. Edited by C. T. McIntyre. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Byron, George Gordon. *Lord Byron: Selected Letters and Journals*. Edited by L. A. Marchand. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press, 1968.

Campbell, Joseph. *The Masks of God*. Vol. 3, *Occidental Mythology*. New York: Viking, 1964.

Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus and Other Essays*. Translated by J. O'Brien. New York: Random House, 1959.

Camus, Albert. *The Stranger*. Translated by S. Gilbert. New York: Random House, 1954.

Capra, Fritjof. *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Berkeley: Shambhala, 1975.

Capra, Fritjof. *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*. New York: Simon and Schuster, 1982.

Carnap, Rudolf. "The Rejection of Metaphysics." In *20th Century Philosophy: The Analytic Tradition*, edited by M. Weitz. New York: Free Press, 1966.

Caspar, Max. *Kepler*. Translated and edited by C. D. Hellman. London: AbelardSchuman, 1959.

Cassirer, Ernst. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Translated by R. Manheim. 3 vols. New Haven: Yale University Press, 1955—57.

Castiglione, Baldesar. *The Book of the Courtier*. Translated by O. Bull. Baltimore: Penguin, 1976.

Cellini, Benvenuto. *The Autobiography of Benvenuto Cellini*. Translated by J. A. Symonds. New York: Modern Library, 1985.

Chadwick, Henry. *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*. Oxford: Oxford

University Press, 1966.

Chenu, M. D. *Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*. Edited and translated by J. Taylor and L. K. Little. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Chenu, M. D. *Toward Understanding Saint Thomas*. Translated by A. M. Landry and D. Hughes. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

Chodorow, Nancy J. *Feminism and Psychoanalytic Theory*. New Haven: Yale University Press, 1989.

Chodorow, Nancy J. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.

Chroust, Anton-Hermann. *Aristotle: New Light on His Life and on Some of His Lost Works*. 2 vols. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1973.

Cicero, Marcus Tullius. *The Basic Works of Cicero*. Edited by M. Hadas. New York: Modern Library, 1951.

Cicero, Marcus Tullius. *De Natura Deorum; Academica*. With an English translation by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Clement of Alexandria. *The Exhortation to the Heathen*. In *The Ante-Nicene Fathers*, edited by A. Roberts and J. Donaldson, Vol. 2. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1967.

Cohen, I. B. *Revolution in Science*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Coleridge, Samuel Taylor. *The Portable Coleridge*. Edited by I. A. Richards. New York: Viking, 1950.

Colorado, Pam. "Bridging Native and Western Science." *Convergence* 21, 268 - 49 : (1988) 3/.

Comte, Auguste. *Introduction to Positive Philosophy*. Edited by F. Ferre. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970.

Condorcet, Antoine-Nicolas, Marquis de. *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*. Translated by J. Barraclough. Westport, Conn.: Hyperion, 1979.

Copernicus, Nicolaus. *On the Revolutions of the Heavenly Spheres*. Translated by C. O. Wallis. In *Great Books of the Western World*, Vol. 16. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Copernicus, Nicolaus. *Three Copernican Treatises: The Commentariolus of Copernicus, the Letter against Werner, the Narratio Prima of Rheticus*. Translated, with an introduction by E. Rosen. New York: Columbia University Press, 1939.

Cornford, F. M. *Plato's Cosmology*. London: Routledge, 1966.

Curry, Patrick. *Prophecy and Power: Astrology in Early Modern England*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Cutler, Donald R., ed. *The Religious Situation*: 1968. Boston: Beacon Press, 1968.

Dante. *The Banquet*. Translated by K. Hillard. London: Routledge & Kegan Paul, 1889.

Dante. *The Divine Comedy*. Translated by C. S. Singleton. 3 vols. Princeton: Princeton University Press, 1973–75.

Danto, Arthur C. *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. New York: Columbia University Press, 1986.

Darwin, Charles. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Darwin, Charles. *The Origin of Species*. New York: Dutton, Everyman's University Library edition of the 6th ed. (1882), 1971.

de Beer, Sir Gavin. *Charles Darwin: A Scientific Biography*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965.

Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Translated by A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Translated by A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Descartes, René. *The Philosophical Works of Descartes*. Translated by E. S. Haldane and O. R. T. Ross. 2 vols. New York: Dover, 1955.

Dewey, John. *Experience and Nature*. Rev. ed. La Salle, Ill.: Open Court, 1971.

Dewey, John. *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*. New York: Minton, Balch, 1929.

Dijksterhuis, E. J. *The Mechanization of the World Picture: Pythagoras to Newton*. Translated by C. Dikshoorn. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Dodds, E. R. *The Ancient Concept of Progress*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.

Dodds, E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. New York: Norton, 1970.

Dostoevsky, Fyodor. *The Brothers Karamazov*. Translated by C. Garnett. New York: Modern Library, 1933.

Dostoevsky, Fyodor. *Crime and Punishment*. Translated by C. Garnett. New York: Modern Library, 1950.

Dostoevsky, Fyodor. *Notes from Underground*. Edited and translated by M. Katz. New York: Norton, 1989.

Dreyer, J. L. E. *A History of Astronomy from Thales to Kepler*. 2nd ed. New York: Dover, 1953.

Duhem, Pierre. *To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo*. Translated by E. Doland and C. Maschr. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

Eckhart, Meister. *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises,*

and Defense. Translated, with an introduction by E. Colledge and B. McGinn. New York: Paulist Press, 1981.

Eckman, Barbara. "Jung, Hegel, and the Subjective Universe." Spring 1986 (Dallas: Spring Publications, 1986): 88—89.

Edinger, Edward F. *Ego and Archetype: Individuation and the Religious Function of the Psyche*. Baltimore: Penguin, 1973.

Edwards, Jonathan. *Apocalyptic Writings*. In *The Works of Jonathan Edwards*, Vol. 5, edited by S. J. Stein. New Haven: Yale University Press, 1977.

Einstein, Albert. *The Meaning of Relativity*. 5th ed. Princeton: Princeton University Press, 1956.

Einstein, Albert. *Relativity: The Special and the General Theory*. Translated by R. W. Lawson. New York: Crown, 1961.

Eliade, Mircea. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. Translated by W. R. Trask. New York: Harper & Row, 1954.

Eliot, T. S. *Complete Poems and Plays*. New York: Harcourt, Brace & World, 1971.

Emerson, Ralph Waldo. *The Collected Works*. 4 vols. Edited by A. R. Ferguson et al. Cambridge: Harvard University Press, 1979—87.

Engelsman, Joan Chamberlain. *The Feminine Dimension of the Divine*. Wilmette, Ill.: Chiron, 1987.

Erasmus. *The Epistles of Erasmus*. Translated by F. M. Nichols. London: Longmans, Green, 1901.

Erikson, Erik. *Childhood and Society*. 2nd ed. New York: Norton, 1950.

Euripides. *The extant plays in 5 '8ls. of The Complete Greek Tragedies*. Edited by D. Grene and R. Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1955—59.

Evans, Donald. "Can We Know Spiritual Reality?" *Commonweal*, 13 July 1984.

Fairbairn, W. R. D. *An Object-Relations Theory of the Personality*. New York: Basic Books, 1952.

Fenichel, Otto. *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New York: Norton, 1945.

Ferenczi, Sandor. *Thalassa: A Theory of Genitality*. Translated by H. A. Bunker. New York: Norton, 1968.

Ferguson, W. K., et al. *Renaissance: Six Essays*. New York: Harper Torchbook, 1962.

Feyerabend, Paul. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. Rev. ed. London: Verso, 1988.

Feyerabend, Paul. *Science in a Free Society*. London: Verso, 1978.

Ficino, Marsilio. *The Book of Life*. Translated by C. Boer. Irving, Tex.: Spring Publications, 1980.

Ficino, Marsilio. *The Letters of Marsilio Ficino*. Translated by members of the Language Department of the School of Economic Science, London. 2 vols. Preface by P. O. Kristeller. London: Shephard-Walwyn, 1975.

Ficino, Marsilio. *Platonic Theology*. Selected passages translated by J. L. Burroughs. *Journal of the History of Ideas*, 5, 2 (1944): 227—239.

Findlay, J. N. *Ascent to the Absolute*. London: Allen and Unwin, 1970.

Findlay, J. N. *Hegel: A Re-examination*. New York: Humanities Press, 1958.

Finley, John H. *Four Stages of Greek Thought*. Stanford: Stanford University Press, 1966.

Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Translated by A. M. Sheridan Smith. London: Tavistock, 1972.

Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. Edited by C Gordon. New York: Pantheon, 1980.

Fox, Robin Lane. *Pagans and Christians*. New York: Alfred A. Knopf, 1987.

Frank, Francine Wattman, and Paula A. Treichler. *Language, Gender, and Professional Writing*. New York: Modern Language Association, 1989.

Freeman, Kathleen, ed. and trans. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Freud, Anna. *The Ego and the Mechanisms of Defense*. Rev. ed. New York: International Universities Press, 1966.

Freud, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*. Edited by J. Strachey. 21 vols. New York: Hogarth, 1955—61.

Fromm, Erich. *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1963.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Translated by G. Barden and J. Cumming. New York: Seabury, 1970.

Galbraith, John Kenneth. *The New Industrial State*. 4th ed. Boston: Houghton Mifflin, 1985.

Galilei, Galileo. *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems—Ptolemaic and Copernican*. Translated by S. Drake. Berkeley: University of California Press, 1953.

Galilei, Galileo. *Discoveries and Opinions of Galileo*. Translated by S. Drake. New York: Doubleday, 1957.

Galilei, Galileo. *Sidereus Nuncius, or, The Sidereal Messenger*. Translated, with an introduction by A. van Helden. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Galilei, Galileo. *Two New Sciences*. Translated by S. Drake. Madison: University of Wisconsin Press, 1974.

Garin, Eugenio. *Italian Humanism*. Translated by P. Munz. Oxford: Blackwell, 1965.

Garraty, John A., and Peter Gay, eds. *The Columbia History of the World*. New York: Harper & Row, 1972.

Geertz, Clifford. "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding." in *Interpretive Social Science: A Reader*, edited by P. Rabinow and W. M. Sullivan. Berkeley: University of California Press, 1979.

Gellner, Ernest. *The Legitimation of Belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Geymonat, Ludovico. *Galileo Galilei: A Biography and Inquiry into His Philosophy of Science*. Translated by S. Drake. New York: McGraw-Hill, 1965.

Gibbon, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. 3 vols. New York: Modern Library, 1977.

Gilkey, Langdon. *Religion and the Scientific Future: Reflections on Myth, Science, and Theology*. New York: Harper & Row, 1970.

Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Translated by L. K. Shook. New York: Random House, 1956.

Gilson, Etienne. - *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House, 1955.

Gimbutas, Marija. *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500—3500 B.C.: Myths and Cult Images*. Rev. ed. Berkeley: University of California Press, 1982.

Gimbutas, Marija: - *The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*. San Francisco: Harper & Row, 1989.

Gingerich, Owen. "From Copernicus to Kepler: Heliocentrism as Model and as Reality." *Proceedings of the American Philosophical Society* 117(1973): 513—522.

Gingerich, Owen. "Johannes Kepler and the New Astronomy." *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society* 13 (1972): 346—373.

Gleick, James. *Chaos: Making a New Science*. New York: Viking, 1988.

Goethe, Johann Wolfgang von. *Faust Parts One and Two*. Translated by G. M. Priest. In *Great Books of the Western World*. Vol. 47. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Gombrich, E. H. *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. 2nd ed., rev. Princeton: Princeton University Press, 1961.

Graves, Robert. *The Greek Myths*. 2 vols. Rev. ed. New York: Penguin, 1960.

Grenet, Paul. *Thomism*. Translated by J. F. Ross. New York: Harper & Row, 1967.

Grof, Stanislav. *Beyond the Brain: Birth, Death, and Transcendence in Psychotherapy*. Albany: State University of New York Press, 1985.

Grof, Stanislav. *LSD Psychotherapy*. Pomona, Calif.: Hunter House, 1980.

Grof, Stanislav. *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research*. New York: Viking, 1975.

Grube, Georges M. A. *Plato's Thought*. Boston: Beacon Press, 1958.

Gusdorf, Georges. *Speaking*. Translated, with an introduction by P. T. Brockelman. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1965.

Guthrie, W. K. C. *The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle*. New York: Harper Torchbook, 1960.

Guthrie, W. K. C. - *A History of Greek Philosophy*. 6 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1962—81.

Habermas, Jurgen. *Knowledge and Human Interests*. Translated by J. J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1971.

Hall, Nor. *The Moon and the Virgin: Reflections on the Archetypal Feminine*. New York: Harper & Row, 1980.

Hanson, N. R. *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual*

Foundations of Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

Harding, Sandra. "Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality?" *Dialectica* 36 (1982): 225—242.

Harrison, Jane Ellen. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

Hayman, Ronald. *Nietzsche: A Critical Life*. New York: Oxford University Press, 1980.

Heath, Sir Thomas L. *Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus*. Oxford: Clarendon Press, 1913.

Hegel, G. W. F. *Early Theological Writings*. Translated by T. M. Knox, with an introduction and fragments translated by R. Kroner. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

Hegel, G. W. F. *The Essential Writings*. Edited by F. G. Weiss. New York: Harper & Row, 1974.

Hegel, G. W. F. - *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*. Translated by T. M. Knox - and A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Hegel, G. W. F. - *The Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Hegel, G. W. F. - *Philosophy of Mind*. Translated by W. Wallace, with the *Zusätze in Boumann's text* translated by A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Hegel, G. W. F. - *Reason in History*. Translated by R. S. Hartman. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by J. Macquarrie and E. Robinson. New York: Harper & Row, 1962.

Heidegger, Martin. "'Only a God Can Save Us': The Spiegel Interview (1966)." Translated by W. J. Richardson. In *Heidegger: The Man and the Thinker*, edited by T. Sheehan.. Chicago: Precedent, 1981.

Heilbroner, Robert. *The Worldly Philosophers*. New York: Simon and Schuster, 1980.

Heisenberg, Werner. *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Physics*. New York: Harper & Row, 1962.

Herbert, Nick. *Quantum Reality: Beyond the New Physics*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985.

Herder, Johann Gottfried. *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*. Abridged, with introduction by F. E. Manuel. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Hesiod. *The Works and Days; Theogony; The Shield of Heracles*. Translated by R. Lattimore. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1959.

Hesse, Mary. *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*. Bloomington: Indiana University Press, 1980.

Hill, Christopher. *The World Turned Upside Down: Radical ideas During the English Revolution*. New York: Viking, 1972.

Hiliman, James. "Anima Mundi: The Return of the Soul to the World." Spring 1982 (Dallas: Spring Publications, 1982): 7 1—93.

Hiliman, James. *Re-Visioning Psychology*. New York: Harper & Row, 1975.

Hollingdale, R. J. *Nietzsche: The Man and His Philosophy*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1965.

Homer. *The Iliad*. Translated by Robert Fitzgerald. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974.

Homer. *The Odyssey*. Translated by Robert Fitzgerald. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1961.

Hugh of Saint-Victor. *Didascalicon: A Medieval Guide to the Arts*. Translated, with an introduction by J. Taylor. New York: Columbia University Press, 1961.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. In *Great Books of the Western World*, Vol. 35. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Hume, David. - *A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon, 1967.

Huxley, Aldous. *The Doors of Perception*. New York: Harper & Row, 1970.

Irenaeus. *Against Heresies*. In *The Ante-Nicene Fathers*, edited by A. Roberts and J. Donaldson, Vol. 1. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1967.

Jackson, Timothy. "The Theory and Practice of Discomfort: Richard Rorty and Pragmatism." *The Thomist* 51, 2 (1987): 270—298.

Jaeger, Werner. *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Translated by R. Robinson. New York: Oxford University Press, 1948.

James, Henry. *The Art of Criticism: Henry James on the Theory and Practice of Fiction*. Edited by W. Veeder and S. Griffin. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

James, William. *A Pluralistic Universe*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

James, William. *Pragmatism and the Meaning of Truth*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

James, William. *The Principles of Psychology*. 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

James, William. *Varieties of Religious Experience*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

James, William. *The Will to Believe*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

Janson, H. W. *History of Art*. 3rd ed. New York: Abrams, 1986.

Jeans, Sir James. *Physics and Philosophy*. New York: Macmillan, 1943.

John of the Cross, Saint. *Dark Night of the Soul*. Translated and edited by E. Allison Peers. Garden City, N.Y.: Image Books, 1959.

Jones, Ernest. *The Life and Work of Sigmund Freud*. 3 vols. New York: Basic Books, 1953—57.

Jung, Carl G. *Collected Works of Carl Gustav Jung*. 20 vols. Translated by R. F. C. Hull; edited by H. Read, M. Fordham, G. Adler, and W. McGuire. Bollingen Series XX. Princeton: Princeton University Press, 1953—79.

Jung, Carl G. *Memories, Dreams, Reflections*. Rev. ed. Recorded and edited by A. Jaffe, translated by R. Winston and C. Winston. New York: Pantheon, 1973.

Kafka, Franz. *The Complete Stories*. Edited by N. N. Glatzer. New York: Schocken, 1971.

Kafka, Franz. - *The Trial*. Translated by W. Muir and E. Muir, revised by E. M. Butler. New York: Modern Library, 1964.

Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Translated by L. W. Beck. New York: Bobbs-Merrill, 1956.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by N. K. Smith. London: Macmillan, 1968.

Kant, Immanuel. *Religion Within the Limits of Reason Alone*. 2nd ed. Translated by T. M. Greene and H. H. Hudson. La Salle, Ill.: Open Court, 1960.

Keats, John. *Poems*. 5th ed. Edited, with an introduction by E. De Selincourt. London: Methuen, 1961.

Keepin, William. *Some Deeper Implications of Chaos Theory*. Draft. San Francisco: California Institute of Integral Studies, 1990.

Keller, Evelyn Fox. *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock*. San Francisco: Freeman, 1983.

Keller, Evelyn Fox. *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Kempis, Thomas à. *The Imitation of Christ*. Translated by L. Sherley-Price. Harmondsworth, England: Penguin, 1952.

Kepler, Johannes. *The Harmonies of the World (V), and Epitome of Copernican Astronomy (IV and V)*. Translated by C. G. Wallis. In

Great Books of the Western World, Vol. 16. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Kepler, Johannes. "On the More Certain Fundamentals of Astrology." Foreword and notes by J. B. Brackenridge, translated by M. A. Rossi. *Proceedings of the American Philosophical Society* 123, 2 (1979): 85—116.

Kirk, Geoffrey S. *The Songs of Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Kirk, G. S., and J. E. Raven, eds. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

Koyré, Alexandre. *The Astronomical Revolution: Copernicus, Kepler, Borelli*. Translated by R. E. W. Maddison. Ithaca: Cornell University Press, 1973.

Koyré, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968.

Kubrin, David. "Newton's Inside Out: Magic, Class Struggle, and the Rise of Mechanism in the West." In *The Analytic Spirit*, edited by H. Woolf. Ithaca: Cornell University Press, 1980.

Kuhn, Thomas S. *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy and the Development of Western Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Laing, R. D. *The Divided Self*. New York: Penguin, 1965.

Laing, R. D. *The Politics of Experience*. Harmondsworth, England: Penguin, 1967.

Lakatos, Imre, and Alan Musgrave, eds. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Landes, David S. *A Revolution in Time: Clocks and the Making of*

the Modern World. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Lasch, Christopher. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton, 1979.

Leff, Gordon. *The Dissolution of the Medieval Outlook: An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the Fourteenth Century*. New York: Harper & Row, 1976.

Leonardo da Vinci. *Leonardo da Vinci*. Edited by G. Nicodemi et al. New York: Reynal, in association with William Morrow, 1956.

Letwin, Shirley R. *Pursuit of Certainty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Levi, Albert William. *Philosophy and the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

Levi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. Translated by C. Jacobson and B. O. Schoepf. New York: Doubleday, 1967.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. In *Great Books of the Western World*, Vol. 35. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge: Harvard University Press, 1936.

Lovelock, J. E. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Lucretius. *De Rerum Natura*. Edited by C. Bailey. 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Luther, Martin. *The Bondage of the Will*. Translated by H. Cole, with corrections by H. Atherton. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1931.

Luther, Martin. *Martin Luther's Basic Theological Writings*. Edited by T. F. Lull. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by G. Bennington and B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Machiavelli, Niccolò. *The Prince*. Translated by H. C. Mansfield, Jr. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Magee, Bryan. Karl Popper. New York: Viking, 1973.

Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon, 1974.

Marx, Karl. *Capital*. Translated by S. Moore and E. Aveling. 3 vols. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1954—62.

Marx, Karl. *The Communist Manifesto*. Edited by A. J. Taylor. Baltimore: Penguin, 1968.

Marx, Karl. *Economic and Philosophical Manuscripts*. In *The Marx-Engels Reader*, edited by R. C. Tucker. New York: Norton, 1972.

McDermott, John J. *The Culture of Experience: Essays in the American Grain*. New York: New York University Press, 1976.

McDermott, Robert A. "Toward a Modern Spiritual Cognition." *Revision 12* (Summer 1989): 29—33.

McInerney, Ralph. *St. Thomas Aquinas*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1982.

McKibben, Bill. *The End of Nature*. New York: Random House, 1989.

McNeill, William H. *The Rise of the West: A History of the Human Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Melville, Herman. *Moby-Dick, or the Whale*. Berkeley: University of California Press, 1981.

Merchant, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row, 1980.

Merton, Thomas. "The Self of Modern Man and the New Christian Consciousness." In *Zen and the Birds of Appetite*, 15—32. New York: New Directions, 1968.

Michelangelo. *The Complete Works of Michelangelo*. Edited by M. Salmi et al. New York: Reynal, in association with William Morrow, 1965.

Miller, David L. *The New Polytheism*. 2nd ed. Dallas: Spring Publications, 1981.

Miller, Jean Baker, ed. *Psychoanalysis and Women*. New York: Penguin, 1973.

Milton, John. *Areopagitica and Other Prose Writings*. Edited by W. Hailer. New York: Book League of America, 1929.

Moltman, Jurgen D. *The Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. Translated by J. W. Leitch. New York: Harper & Row, 1976.

Monod, Jacques. *Chance and Necessity An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*. Translated by A. Wainhouse. New York: Random House, 1972.

Montaigne, Michel de. *The Complete Essays*. Translated by D. M. Frame. Stanford: Stanford University Press, 1958.

Morgan, Elaine. *The Descent of Woman*. London: Souvenir, 1972.

Mumford, Lewis. *The Myth of the Machine*. 2 vols. New York: Harcourt, Brace & World, 1967—70.

Nehamas, Alexander. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Neugebauer, O. *The Exact Sciences in Antiquity*. 2nd ed. Providence: Brown University Press, 1957.

Newton, Isaac. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. 3rd ed. (1726), with variant readings, assembled by A. Koyré, I. B. Cohen, and A. Whitman. 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Newton, Isaac. *The Opticks*. 4th ed. New York: Dover, 1952.

Nietzsche, Friedrich. *Basic Writings of Nietzsche*. Edited and translated by W. Kaufman. New York: Modern Library, 1968.

Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. Translated by W. Kaufman. New York: Random House, 1974.

Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra*. Translated, with an introduction by R. J. Hollingdale. New York: Penguin, 1969.

Ockham, William of. *Ockham's Theory of Propositions. Part II of the Summa Logicae*. Translated by A. J. Freddoso and H. Schuurman, with an introduction by A. J. Freddoso. Notre Dame: University of Notre Dame, 1980.

Ockham, William of. *Ockham's Theory of Terms. Part I of the Summa Logicae*. Translated, with an introduction by M. J. Loux. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.

O'Meara, John J. *The Young Augustine*. New York: Alba House, 1965.

Origen. *Contra Celsum*. Translated by H. Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Ovid. *Metamorphoses*. Edited by E. J. Kenney. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Pagels, Elaine. *The Gnostic Gospels*. New York: Random House, 1979.

Pagels, Heinz R. *The Cosmic Code: Quantum Physics as the Language of Nature*. New York: Simon & Schuster, 1982.

Palmer, R. R., and Joel Colton. *A History of the Modern World*. 5th ed. New York: Alfred A. Knopf, 1978.

Panofsky, Erwin. *Renaissance and Renascences in Western Art*. New York: Harper & Row, 1969.

Pascal, Blaise. *Pensées*. Translated, with an introduction by A. J. Krailsheimer. Harmondsworth, England: Penguin, 1966.

Pauli, Wolfgang. "The Influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler." Translated by P. Silz. In C. O. Jung and W. Pauli, *The Interpretation of Nature and the Psyche*. New York: Pantheon, 1955.

Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. 5 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1971—89.

Perls, Fritz. *Gestalt Therapy Verbatim*. New York: Bantam, 1976.

Petrarch, Francesco. *Petrarch, the First Modern Scholar and Man of Letters: A Selection From His Correspondence*. 2nd ed., rev. and

enlarged. Translated by J. H. Robinson and H. W. Rolfe. New York: Greenwood, 1969.

Piaget, Jean. *The Child's Conception of the World*. Translated by J. Tomlinson and A. Tomlinson. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.

Pico della Mirandola, Giovanni. "The Dignity of Man." in *The Portable Renaissance Reader*, edited by J. B. Ross and M. M. McLaughlin. New York: Penguin, 1977.

Pieper, Josef. *St. Thomas Aquinas*. Translated by D. MacLaren. New York: Sheed & Ward, 1948.

Pieper, Josef. *Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy*. Translated by R. Winston and C. Winston. New York: Pantheon, 1960.

Pindar. *The Odes of Pindar*. Translated by R. Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Plato. *The Collected Dialogues*. Edited by E. Hamilton and H. Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.

Plato. *Philebus and Epinomis*. Translated by A. E. Taylor, with an introduction by R. Klibansky. London: Thomas Nelson, 1956.

Plotinus. *The Enneads*. Translated by S. MacKenna. 3rd rev. ed., by B. S. Page. Introduction by P. Henry. London: Faber and Faber, 1962.

Plutarch. *Lives*. Translated by J. Dryden. New York: Modern Library, 1967.

Polanyi, Michael. *Persomal Knowledge*. New York: Harper & Row, 1964.

Pope, Alexander. *The Poetical Works of Alexander Pope*. Edited by A. W. Ward. London: Macmillan, 1924.

Popper, Karl R. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. New York: Harper Torchbook, 1968.

Popper, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery*. Rev. ed. New York: Harper & Row, 1968.

Prabhu, Joseph. "Blessing the Bathwater." in "On Deconstructing Theology: A Symposium." *Journal of the American Academy of Religion* 54, 3 (1987): 534—543.

Prigogine, Ilya. *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences*. San Francisco: Freeman, 1980.

Ptolemy. *The Almagest*. Translated by R. C. Taliaferro. In *Great Books of the Western World*, Vol. 16. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Ptolemy. *The Tetrabiblos*. Translated by J. M. Ashmand. North Hollywood, Calif.: Symbols and Signs, 1976.

Quine, W. V. *From a Logical Point of View*. 2nd ed. New York: Harper & Row, 1961.

Rahner, Karl. *Hearers of the Word*. Translated by M. Richards. Montreal: Palm, 1969.

Rahner, Karl. *Theological Investigations*. Vol. 13, Theology, Anthropology, Christology. Translated by D. Bourke. New York: Seabury, 1975.

Raine, Kathleen. *Blake and Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

Randall, John Herman. *The Making of the Modern Mind*. New York: Columbia University Press, 1976.

Rank, Otto. *The Trauma of Birth*. New York: Harcourt Brace, 1929.

Raphael. *The Complete Work of Raphael*. Edited by M. Salmi et al. New York: Harrison House, 1969.

Rattansi, P. M. "The Intellectual Origins of the Royal Society." *Notes and Records of the Royal Society of London* 23 (1968): 129—143.

Ravetz, Jerome R. *Scientific Knowledge and Its Social Problems*. London: Oxford University Press, 1971.

Redondi, Pietro. *Galileo: Heretic*. Translated by R. Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Reich, Wilhelm. *Character Analysis*. New York: Noonday, 1949.

Rilke, Rainer Maria. *Duino Elegies*. Translated by C. F. Macintyre. Berkeley: University of California Press, 1961.

Ronan, Cohn A. *Galileo*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1974.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Rosen, Edward. *Copernicus and the Scientific Revolution*. Malabar, Fla.: Krieger Publications, 1984.

Ross, J. B., and M. M. McLaughlin, eds. *The Portable Renaissance Reader*. Rev. ed. New York: Penguin, 1977.

Ross, Sir William David. *Aristotle*. 5th ed. New York: Methuen, 1964.

Ross, Sir William David. *Plato's Theory of Ideas*. London: Oxford University Press, 1971.

Roszak, Theodore. *The Making of a Counter Culture*. New York: Doubleday, 1969.

Rothberg, Donald. "Philosophical Foundations of Transpers Psychology." *Journal of Transpersonal Psychology* 18, 1 (1986): 1—34.

Rouner, Leroy S., ed. *On Nature*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

Rousseau, Jean-Jacques. *Confessions*. Translated by J. M. Cohen. Baltimore: Penguin, 1953.

Rousseau, Jean-Jacques. *Emile, or Treatise of Education*. Translated by B. Foxley. New York: Dutton, 1955.

Ruether, Rosemary Radford, ed. *Religion and Sexism: images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon & Schuster, 1974.

Ruether, Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon, 1983.

Rufus, W. Carl. "Kepler as an Astronomer." in *The History of Science Society, Johannes Kepler: A Tercentenary Commemoration of*

His Life and Work. Baltimore: Williari and Wilkins, 1931.

Rupp, E. Gordon. Luther's Progress to the Diet of Worms, 1521. New York: Harper & Row, 1964.

Russell, Bertrand. The Basic Writings of Bertrand Russell. Edited by R. E. Egner and L. E. Dennon. New York: Simon and Schuster, 1967.

Russell, Bertrand. A History of Western Philosophy. New York: Simon and Schuster, 1945.

Russell, Bertrand. Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects. New York: Simon and Schuster, 1967.

Salinger, J. D. Franny and Zooey. Boston: Little, Brown, 1961.

Samuels, Andrew. Jung and the Post-Jungians. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.

Santillana, Giorgio de. The Crime of Galileo. Chicago: University of Chicago Press, 1955.

Sarton, George. introduction to the History of Science. 5 vols. Huntington, New York: Krieger, 1975.

Sartre, Jean-Paul. Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology. Translated, with an introduction by H. E. Barnes. New York: Citadel Press, 1956.

Sartre, Jean-Paul. Existentialism and Humanism. Translated by P. Mairet. London: Methuen, 1948.

Sartre, Jean-Paul. Nausea. Translated by Lloyd Alexander. New York: New Directions, 1959.

Sartre, Jean-Paul. No Exit & The Flies. Translated by S.. Gilbert. New York: Alfred A. Knopf, 1946.

Schilpp, P. A., ed. Albert Einstein: Philosopher-Scientist. New York: Tudor, 1951.

Schilpp, P. A., ed. The Philosophy of Karl Popper. 2 vols. La Salle, Ill.: Open Court, 1974.

Scott, Joan Wallach. Gender and the Politics of History. New York:

Columbia University Press, 1988.

Sextus Empiricus. *Scepticism, Man and God: Selections from the Major Writings*. Translated by S. Etheridge, edited by P. P. Hallie. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1964.

Shakespeare, William. *The Complete Works of Shakespeare*. The Cambridge Edition Text, edited by W. A. Wright. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1936.

Sheehan, Thomas, ed. *Heidegger: The Man and the Thinker*. Chicago: Precedent, 1981.

Sheldrake, Rupert. *A New Science of Life: The Hypothesis of Formative Causation*. Los Angeles: Tarcher, 1981.

Shelley, Percy Bysshe. *Prometheus Unbound*. Edited by L. J. Zillman. New Haven: Yale University Press, 1968.

Sherrard, Philip. "The Christian Understanding of Man." *Sobornost* 7, 5 (1977): 329—343.

Skinner, B. F. *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Bantam, 1972.

Skinner, Quentin, ed. *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Edited, with an introduction by E. Cannan. New York: Modern Library, 1937.

Smith, Huston. *Beyond the Post-Modern Mind*. Rev. ed. Wheaton, Ill.: Quest, 1989.

Snow, C. P. *Two Cultures and the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

Sophocles. *The extant plays in 2 vols. of The Complete Greek Tragedies*. Edited by D. Grene and R. Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1954—57.

Spengler, Oswald. *The Decline of the West*. Translated by C. F. Atkinson. 2 vols. New York: Alfred A. Knopf, 1945.

Spretnak, Charlene. *Lost Goddesses of Early Greece*. Boston: Beacon Press, 1984.

Squire, Aelred. "The Doctrine of the Image in the *De Veritate* of St. Thomas." *Dominican Studies* 4 (1951): 164—177.

Stein, Murray, and Robert L. Moore, eds. *Jung's Challenge to Contemporary Religion*. Wilmette, Ill.: Chiron, 1987.

Steiner, Rudolf. *The Essential Steiner*. Edited, with an introduction by Robert A. McDermott. San Francisco: Harper & Row, 1984.

Steiner, Rudolf. *The Riddles of Philosophy*. Spring Valley, N.Y.: Anthroposophic Press, 1973.

Steiner, Rudolf. *A Theory of Knowledge Based on Goethe's World Conception*. Translated by O. Wannamaker. Spring Valley, N.Y.: Anthroposophic Press, 1968.

Stendahl, Kristen. *Meanings: The Bible as Document and Guide*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

Sukenick, Ronald. *The Death of the Novel and Other Stories*. New York: Dial, 1969.

Taylor, A. E. *Socrates: The Man and His Thought*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1954.

Teilhard de Chardin, Pierre. *The Phenomenon of Man*. Translated by B. Wall, with an introduction by Julian Huxley. New York: Harper & Row, 1959.

Tester, S. J. *A History of Western Astrology*. Woodbridge, Suffolk: Boydell, 1987.

Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic*. New York: Scribner, 1986.

Thomdike, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science*. 8 vols. New York: Columbia University Press, 1923—58.

Tolstoy, Leo. *Anna Karenina*. Translated by C. Garnett. New York: Modern Library, 1935.

Tolstoy, Leo. *The Death of Ivan Ilyich*. Translated by L. Solotaroff. New York: Bantam, 1981.

Tolstoy, Leo. *The Kingdom of God Is Within You*. Translated by C. Gamett. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984.

Tolstoy, Leo. *War and Peace*. Translated by C. Garnett. New York: Modern Library, 1931.

Tomlin, E. W. F. *The Western Philosophers*. New York: Harper & Row, 1957.

Torrance, Thomas F. *Theological Science*. London: Oxford University Press, 1978.

Toulmin, Stephen. *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts*. Princeton: Princeton University Press, 1972.

Toynhee, Arnold J. *A Study of History*. Abridgement of vols. 1 — VI, by D. C. Somervell. New York: Oxford University Press, 1947.

Vasari, Giorgio. *Lives of the Most Eminent Painters, Sculptors, and Architects*. Translated by J. Foster London: George Bell's Sons, 1890.

Virgil. *The Aeneid*. translated by Robert Fitzgerald. New York: Random House, 1983.

Vlastos, Gregory. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

Voltaire. *Philosophical Letters*. Translated by E. Dilworth. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961.

Voogd, Stephanie de. "C.G. Jung: Psychologist of the Future, 'Philosopher' of the Past." Spring 1977 (New York and Zurich: Spring Publications, 1977): 175 — 182.

Vrooman, J. R. *René Descartes: A Biography*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1970.

Walsh, William H. *Metaphysics*. New York: Harcourt, Brace & World, 1966.

Watts, Alan. *Beyond Theology*. New York: Pantheon, 1964.

Watts, Alan. *Psychotherapy East and West*. New York: Pantheon, 1961.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

Weinberg, Steven. *The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe*. New York: Basic Books, 1988.

Weinstein, Donald, and Rudolph M. Bell. *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000 to 1700*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Wellmer, Albrecht. "On the Dialectic of Modernism and Postmodernism." *Praxis International* 4 (1985): 337—362.

Westfall, Richard S. *Force in Newton's Physics: The Science of Dynamics in the Seventeenth Century*. New York: American Elsevier, 1971.

White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." *Science* 155 (1967): 1203—1207.

Whitehead, Alfred North. *Process and Reality*. Corrected ed. Edited by D. R. Griffin and D. W. Sherburne. New York: Free Press, 1978.

Whitehead, Alfred North. *Science and the Modern World*. New York: Macmillan, 1925.

Whitehead, Alfred North, and Bertrand Russell. *Principia Mathematica*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1927.

Whitfield, J. H. *Petrarch and the Renaissance*. New York: Haskell House, 1969 (reprint of 1943 edition).

Whorl, Benjamin Lee. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Edited by J. B. Carroll. Cambridge: MIT Press, 1956.

Whyte, Lancelot Law. *The Unconscious Before Freud*. New York: Basic Books, 1960.

Wilkinson, Elizabeth M., and Leonard A. Willoughby. *Goethe, Poet and Thinker*. New York: Barnes & Noble, 1962.

Wind, Edgar. *Pagan Mysteries in the Renaissance*. Rev. and enlarged ed. New York: Norton, 1968.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. 3rd ed. New York: Macmillan, 1968.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness, with an introduction by Bertrand Russell, London: Routledge & Kegan Paul, 1961.

Wollstonecraft, Mary. *Vindication of the Rights of Woman*. Edited by M. Kramick. New York: Viking Penguin, 1978.

Wordsworth, William. *Poetical Works*. Rev. ed. Edited by T. Hutchinson and E. De Selincourt. Oxford: Oxford University Press, 1950.

Wordsworth, William, and Samuel Taylor Coleridge. *Lyrical Ballads*, 1798. 2nd ed. Edited by W. J. Owen. Oxford: Oxford University Press, 1969.

Yates, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge, 1964.

Yeats, William Butler. *The Collected Poems*. London: Macmillan, 1952.

Yeats, William Butler. *A Vision*. New York: Macmillan, 1956.

Reference Works

Bullock, Alan, and R. B. Woodings, eds. 20th Century Culture: A Biographical Companion. New York: Harper & Row, 1983.

Edwards, Paul, ed. The Encyclopedia of Philosophy. 8 vols. New York: Macmillan, 1967.

Encyclopaedia Britannica. 15th ed. 30 vols. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1977.

Flew, Antony, ed. A Dictionary of Philosophy. 2nd ed. New York: St. Martin's, 1984.

Gillispie, C. C., ed. Dictionary of Scientific Biography. 16 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1970.

Harvey, Sir Paul, ed. The Oxford Companion to Classical Literature. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Kinder, Hermann, and Werner Hilgemann. The Anchor Atlas of World History. Translated by E. A. Menze. 2 vols. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974.

Liddell, H. G., and R. Scott. A Greek-English Lexicon. 9th ed. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Oxford English Dictionary. Compact ed. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Rahner, Karl, et al., eds. Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology. 6 vols. New York: Herder and Herder, 1968.

Trager, James, ed. The People's Chronology. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979.

Wiener, Philip P., ed. Dictionary of the History of Ideas. 5 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1973.



كلمات شكر وعرفان

أبقاني مشوار تأليف هذا الكتاب الطويل مثقلاً بديون أعداد من الناس أكبر من أن أمل في التعبير لهم عن الشكر على النحو المناسب، إنني عميق الامتنان لكوكبة الرجال والنساء الآتية أسماؤهم الذين قرؤوا المخطوطة كاملة، ولأكثر من مرة واحدة في عدد غير قليل من الأحيان، والذين زودوني بما لا يقدر بثمن من التعليق النقدي والدعم: ستانسلاف غروف، برونو بارنهارت، روبرت ماكديرموت، جوزف كامبل، هيوستون سميث، ديفد ال ملر، كاثي برتشنايدر، دين جوهان، تشارلز هارفي، رن بتلر، بروس نيوول، وليم كين، ومارغرت غاريغان. يطيب لي أيضاً أن أتوجه بالشكر إلى أفراد كثر قرؤوا وعلقوا على مقاطع محددة من المخطوطة في مراحل مختلفة من رحلة الكتابة، بمن فيهم جيمس هلمان، روبرت بيلاه، فريتيف كابر، فرانك بار، وليم وب، غوردون تابان، أيلرد سكواير، وليم بيرمنغهام، روجر وولش، جون ماك، وجوزف براهو. أما زوجي هيثر مالكولم تارناس، التي تركت تأثيراً بالغ العمق في المحصلة النهائية بعينها التحريرية المدققة، أسئلتها النافذة إلى العمق، وأحكامها الحساسة، فقد كانت قارئة استثنائية الأهمية للكتاب على امتداد السنوات التي استغرقها تأليفه.

ربما هناك بضع جمل في هذا العمل لم تتوفر إمكانية الاعتراف بها وإيرادها في الهوامش مع الإتيان على ذكر مصدرها كتاباً أو مقالة، محاضرة، رسالة، أو حديثاً سبق له أن أثر في فهمي لفكرة معينة أو في الطريقة الفضلى لصياغتها. لذا فإن الببليوغرافيا تحاول إدراج قسط من ديوني الفكرية، إلا أن الاقتباسات الوجيزة نادراً ما تنصف إسهامات باحثين مثل دبليو كي سي غوثري، ام دي تشنو، جوزف بيبر، إيرنست فلهلم بنز، هيربرت بترفيلد، وليم كاكسيل، روبرت بيلاه، وتوماس كون، إذا لم نوميئ إلا إلى عدد ضئيل من أولئك الذين كان تأثيرهم في هذا الكتاب شديد الوضوح. يضاف إلى ذلك أن عدداً من الأفراد أسهموا على نحو مباشر في تمكيني من

صياغة التصور التاريخي الإجمالي للكتاب، وهنا بالذات أريد أن أعبر عن تقديري لعدد لا يحصره إحصاء من المناقشات الغنية الحافزة مع ستانسلاف غروف، برونو بارنهارت، جيمس هلمان، روبرت ماكديرموت، دين جوهان، هيوستون سميث، جوزف كامبل، وغريغوري بيتسون.

أما فيما يخص نشر الكتاب فمثّل أنا بالدين لوكيلي فريدريك هل وزميلته يوني نادل؛ لروبرت ويات وتري هنري من دار بالنتاين للنشر؛ لبيتروغوزارد، مارغرت غاريغان، جيمس وولش، وجون مايكل من دار هارموني للنشر؛ ولبوكارا لجندره على إطلاق العملية كلها. إنني شديد الامتنان على الدعم المالي الذي وفّره كل من جوان رديش، آرثر يونغ، بوكارا لجندره، كرستوفر بيرد، وفيليب دلفتن إضافة إلى أعضاء من عائلتي تارناس ومالكولم، ذلك الدعم الذي مكّني من تكريس ما يكفي من الوقت لمهمة الكتابة والبحث. كذلك لقي عملي لإنجاز الكتاب مساعدة أخذت صيغاً مهمة من مايكل مورفي، ريتشارد برايس، ألبرت هوفمان، آن أرمسترونغ، روجر نيوول، جي أوغليفي، معهد دراسة الوعي، ومطابع جامعة برنستون. ثمة منحة من لورنس اس روكفلر أتاحت لي فرصة المشاركة في مشروع إيسالن لإعادة النظر في الفلسفة، سلسلة ندوات ممتدة ثلاث سنوات جامعة لأعداد من كبار الفلاسفة، أساتذة اللاهوت، والعلماء. فالمناقشات اللافتة والمثيرة التي جرت في هذه اللقاءات لعبت دوراً ذا شأن في دفعي إلى صياغة التصور الثوري لتاريخ الغرب الفكري والروحي المطروح في ذيل هذا الكتاب، هذا التصور الذي قُدم للمرة الأولى في ندوة المشروع الختامية التي كانت بعنوان: «الفلسفة والمستقبل البشري» والتي عُقدت بجامعة كامبرج في آب/أغسطس 1989.

من شأن كلمات الشكر والعرفان هذه أن تبقى ناقصة إذا لم أبادر إلى التعبير عن تقديري العميق للدور البناء الذي اضطلع به في حياتي كل من معهد إيسالن حيث عشت بين عامي 1974 و1984؛ جامعة هارفارد التي وازلت عليها من عام 1968 إلى عام 1972؛ والأساتذة اليسوعيين الذين تتلمذت عليهم في شبابي. بمعنى ما يمكن عد هذا الكتاب الثمرة الطبيعية لتلقي التعليم في، والاضطرار إلى استيعاب التأثيرات

الفكرية المتنوعة لجملة تلك الحوزات التعليمية الخاصة. أمل أيضاً في أن يرى هذا الكتاب فعل امتنان وعرفان بالنسبة إلى كل منها، كنا بالنسبة إلى العديد من الرجال والنساء الأوفياء الذين تقاسموا معي معارفهم ورؤاهم.

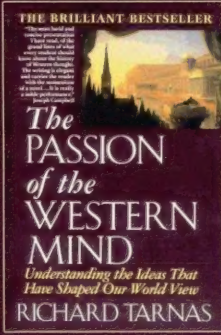
كذلك أريد أن أعبر عن الامتنان لأرض بيغ سور على الساحل الباسيفيكي وروحها، هذه الأرض التي ظلت تُغذيّني، تتحداني، وتلهمني على امتداد السنوات التي انشغلت فيها بالكتاب.

أخيراً، يطيب لي أن أتوجه بالشكر إلى أبوي، إلى زوجي، وإلى أولادي. فلولا إيمانهم ودعمهم المفعم بالحب لما توفرت إمكانية تأليف هذا الكتاب. إنني عميق الامتنان لكل فرد منهم.





في الكتاب حشد لأصحاب العقول العظيمة في الحضارة الغربية وأفكارهم المحورية، من أفلاطون إلى هيغل، من أوغسطين إلى نيتشه، من كوبرنيك إلى فرويد. ينجح ريتشارد تارناس في اجترح ما يشبه المعجزة المتمثلة في وصف مفاهيم فلسفية عميقة بسهولة ولكن دون سهولتها بات سفرًا كلاسيكيًا، ولما يمض على نشره سوى عشر سنوات؛ إنه كتاب ألام العقل الغربي، الذي هو مكتبة ليبرالية كاملة في مجلد واحد.



«أحد أكثر الكتب التي قرأتها: تنويراً وإقناعاً وجمال كتابة ويسر حاجة وأهمية». -كايث ثومبسون

«أكثر روايات أوديسة الغرب- التي امتدت ثلاثين قرناً بحثاً عن الحقيقة - إثارة في متناول الجمهور العريض، الذي يعرفه كاتب هذه الأسطر. إنه إنجاز عبقري». - هاريسون شبرد، ذه هيلينك جورنال

«أفضل تواريخ الفكر الغربي الذي سبق لي أن رأيته ملموماً بين دفتي كتاب واحد». - هيوستون سميث، مؤلف أديان العالم

«إنه مسح نقدي رائع، باحترامه المتأصل لكل من «ثقافة التيار الرئيس العليا في الغرب» و«العالم المتغير جذرياً» في عقد تسعينيات القرن العشرين، يوفر اختراقاً جديداً بالنسبة إلى العامة والاختصاصيين من القراء على حدٍ سواء... يمكنهم من التقاط الصورة الكبرى للثقافة الغربية، كما لو كان ذلك يحصل للمرة الأولى».

- باتريشيا هولت، سان فرانسيسكو كرونكل

«قوي، وسيبقى داعماً لنا عقوداً في الألفية الجديدة».

جون سكلي، رئيس ومدير تنفيذي لشركة حواسيب.

«إنه كتاب ممتاز وساحر ومأثرة: أسرة مثل رواية بوليسية؛ مثيرة مثل قصيدة. تتميز كتابة تارناس باليسر، بالتألق، بالحماسة، وهو يكشف لنا عن الدراما العظيمة لتطور العقل الغربي، فصلاً بعد فصل، مشهداً بعد آخر، بتفصيل موجز وبحثي».

آن بيرنغ، ريسيرجنس

ISBN-978-9960-54-897-5



9789960548975

العبدان
Obékan

كلمة
KALIMA

المعارف العامة
الفلسفة، علم النفس
الرياضيات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والرياضية / التطبيقية
الفنون، الألعاب والرياضة
الآداب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة